Renovatio

rivista di teologia

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

Genova - luglio-settembre 1978 - anno XIII - numero 3

Abbandono con questo numero la direzione di Renovatio. Ringrazio il cardinale Siri, che ha sostenuto con la sua autorità sin dall'inizio questa rivista, monsignor Luigi Rossi che mi ha sostenuto con esemplare amicizia, i redattori, i collaboratori, i lettori. Mi è grato ricordare l'indimenticabile Gianfranco Govoni che diede alla rivista la sua fede ed il suo coraggio.

[*Gianni Baget-Bozzo*]

La Proprietà di RENOVATIO ringrazia il dott. don Gianni Baget-Bozzo, direttore responsabile uscente, e il Comitato di Redazione nelle persone dei signori Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Oddo Bucci, Mario Caselli, Aldo Ceresa-Gastaldo, Giorgio Fabbri e Claudio Leonardi, per l'opera svolta nell' ambito della rivista, ed augura buon lavoro a don Alberto Boldorini, nuovo direttore responsabile.

SOMMARIO

IL CRITERIO

ARTICOLI:

97 **Edoardo Benvenuto** - Libertà e fede.

29 **Renzo Morchio** - Conseguenze delle recenti ricerche sui sistemi per lo studio dei sistemi sociali.

44 **Claudio Leonardi** - Diritto comune e Bibbia.

56 **Fr. S. Pinckaers O.P.** - La Legge evangelica e la legge naturale nella morale cristiana (traduzione dal francese di Mario Caselli).

82 **Virgilio Ilari** - Tristi tropi - Verso un nuovo storicismo.

LIBRI:

118 **Recensiti:** «Il simbolismo della Messa» di Carl Gustav Jung / «La ricerca della certezza» di Leszek Kolakowski / «Carme apologetico» di Commodiano / «La convivialità» di Ivan Illich / «Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano» di Vittorio Agosti / «Autenticarsi - Identità spirituale e libertà interiore» di Mario Ricciardi / «Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano» di Antonio V. Nazzaro / «I Ladini (come è nato e come si estingue un popolo)» di Giampaolo Sabbatini / «Toleranz in der Kirche» - «Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche» - «Rückblick auf das Konzil» di Karl Rahner.

147 **Libri ricevuti.**

ABBONAMENTO 1979

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1979 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

Il criterio

Naturalmente qui si parla del « criterio teologico ». Esso è il mezzo per giudicare « vera » una affermazione dottrinale. La Teologia, che ha il compito di raccogliere, sistematizzare, approfondire, dipanare tutto il contenuto dottrinale della Rivelazione, ha evidentemente bisogno di un criterio. Mancando questo, niente potrebbe affermare. E' dal criterio che dipende il parlare e il tacere, l'essere e il non essere della Teologia.

Individuare pertanto quale sia il criterio teologico è la questione da risolvere prima di iniziare un discorso teologico, fondato, serio.

Questa affermazione grave e fondamentale appare piuttosto assente dagli scritti e dagli stessi programmi scolastici teologici del nostro tempo. La assenza di questo genere deve preoccupare tutti, perché equivale alla assenza di logica.

Quale è dunque il « criterio teologico »? « Criterio Teologico » è l'uso delle « fonti », dalle quali si attinge, in quanto tali fonti sono divinamente garantite. Se non sono in qualche modo divinamente garantite, si ricade subito nella perplessità della insicurezza umana e nessuno ha più il diritto di avere in mano una verità divinamente certa, tale da giustificare la Fede. Spieghiamoci meglio. Per farlo ricostruiamo una concatenazione logica, al tutto necessaria.

Esiste un fatto storico che si presenta come Rivelazione Divina. Il fatto si incentra in Gesù Cristo. Egli ha assicurata la verità esibita dal Vecchio Testamento, pur

completandola. L'oggetto immediato della Sua Rivelazione fu la affermazione che Egli era Figlio di Dio, anzi Dio. Quanto ha detto e istituito ha dimostrato con prove, storicamente valevoli e controllabili quali solo Dio può compiere. Queste prove danno una certezza, che ha fondamento Divino.

Non ci risulta Cristo abbia scritto opere; Egli ha parlato ed ha affidato tutto agli Apostoli, nel contesto della Sua Chiesa sotto il Primato di Pietro. Alla Chiesa e personalmente a Pietro ha garantita la infallibilità, investendoli d'un Magistero del quale Egli si è fatto garante.

Alla Chiesa ha assicurata la indefettibilità. Il complesso delle verità rivelate è custodito all'interno di questa singolare istituzione. Parte di tali verità garantite sono state scritte; prima che queste fossero in un secondo tempo scritte, tutte e, parte di esse anche dopo che molte fossero scritte, vennero affidate alla Divina Tradizione.

La conservazione, la spiegazione, l'approfondimento di tutto venne affidato all'infallibile Magistero Ecclesiastico. Ecco dunque le « fonti » Scrittura e Tradizione affidate al Magistero Ecclesiastico. Le persone, le cose, i fatti sui quali il Magistero pone il Suo consenso, sono investite ed innalzate dal valore del medesimo Magistero e diventano anche esse « FONTI »: Padri, dottori, Teologi, Liturgia, prassi e, entro un certo ambito soltanto, lo stesso popolo cristiano. Questo complesso di « FONTI » formano il criterio teologico, ossia è certamente dottrina rivelata, o dottrina certa quello che con certezza si può ricavare da dette « FONTI ». Quello che non si ri-

cava da esse, sarà riflessione religiosa, indagine filosofica, ipotesi più o meno fondata, poesia ed altro, ma non sarà mai « DOTTRINA CATTOLICA ».

Fino ai nostri tempi il discorso che abbiamo qui condensato, aveva in Teologia un nome, si chiamava: « Trattato DE LOCIS THEOLOGICIS ». I « loci » dai quali si potevano ricavare le verità in qualche modo diretto o indiretto garantite da Dio, erano le « fonti ». Tutte le asserzioni della Teologia, che è come dire « della dottrina cristiana, del catechismo, del kerygma, della ascetica, della mistica » hanno una logica e pertanto un valore solo in quanto ricavate dalle « Fonti », ossia applicando i dettami del trattato « De Locis Theologicis ».

Quando la ignoranza teologica, la volontà di rivendicare Lutero, il tentativo folle di divinizzare l'uomo, salirono ai « rostri », i più dimenticarono che senza « LOCI THEOLOGICI » non si fa né Teologia, né Catechismo. Intendiamoci bene; i rostri dei quali si è fatta menzione NON SONO il Sacrosanto Concilio Vaticano II, che tutti farebbero bene a leggere in ginocchio con intelligenza ed umiltà. No, i rostri hanno radici e collocazione lontane da quel momento storico della vita della Chiesa!

Scriviamo questo perché la logica divina, ossia il trattato « DE LOCIS », ritorni ovunque a prendere il suo posto.

La Chiesa lo ha sempre usato, perché sempre ha chiesto le sue certezze e le sue verifiche alle stesse «FONTI» che ancor oggi stanno dinnanzi a noi, anche se la re-

dazione di tutte quelle regole e loro giustificazione sì da ridurle scientificamente a « trattato » fu compiuta nel XVI secolo da Melchiorre Cano. La Chiesa ha sempre insegnato quello che oggi insegna, ma ha lasciato che le sintesi e le sistemazioni scientifiche si facessero a poco a poco, man mano che circostanze e grazia offrivano uomini atti a farle. Le sistemazioni non sono la dottrina, come le pentole non sono il cibo.

Eccoci davanti ad una ultima questione. I Carismi odierni e quelli che verranno esibiti in futuro sono fonti teologiche? Parliamo di « fonti », non di ripetizioni delle cose già note e certe.

La risposta è NO.

Quali i motivi di questa risposta negativa? Eccoli.

La Rivelazione Pubblica, quella necessaria, come oggetto di Fede alla salvezza eterna, si è chiusa con l'ultimo degli Apostoli. Le eventuali rivelazioni, accettate o non accettate dalla Autorità Ecclesiastica, sono solo rivelazioni private.

Le rivelazioni private, anche se vere, non hanno un giudizio positivo fuori della Autorità Ecclesiastica competente (Lumen Gentium, 12). Questa esige le prove del caso, che non sono facili ad esibirsi.

Il confine tra affermati carismi e l'isterismo, la insufflazione demoniaca ed altre acrobazie del genere è troppo ravvicinato in molti casi. Specialmente quando lo Spirito, con irriverenza, è solo un motivo per disobbedire!

LIBERTA' E FEDE

Nel corso della mia collaborazione ormai decennale a questa rivista, sono intervenuto più volte sul tema della libertà. L'intento che mi animava era prevalentemente apologetico: il concetto di libertà è, si può dire, il più «laico» dei concetti indispensabili alla teologia, come se la sua integrazione cristiana avvenisse a suo dispetto, non senza qualche scricchiolio. Non è forse vero che espressioni come « libertà religiosa », « libertà di coscienza », entrate a buon diritto nel lessico teologico, suppongono pur sempre un'interpretazione orientata, dove la « libertà » non sia mai sola, ma detenga il suo primato in equilibrio con la verità, con la legge divina, con la promozione umana e così via? E come è possibile proclamare un simile primato nell'ordine pratico, al quale corrisponde tuttavia una certa subordinazione nell'ordine del significato? Ma v'è di più: le filosofie, le ideologie del nostro tempo, sia quelle più fervorose in senso libertario, sia quelle che s'attestano su tesi deterministiche, offrono della libertà un concetto inservibile al cristiano, elaborando alternative aporetiche, tali cioè che in ogni caso l'esito è inagibile.

La cosa può essere avvertita a partire dalle prime immagini che vengono in mente all'uomo della strada, quando sia in questione, ad esempio, il problema dei rapporti tra libertà e fede: probabilmente, le prime immagini sono « i roghi enormi in cui ardean gli eretici », sono i battesimi in massa imposti da cattolicissimi conquistatori, o prodotti — che so io? — dal matrimonio di quel re barbaro con quella tal principessa cristiana che ne aveva fatto una clausola aggiunta alla dote. Non mancano in Italia case editrici di argomenti religiosi che non esiterebbero un momento a inserire, entro una collana su «libertà e fede», storie tenebrose e magari romanzate sulle perfide persecuzioni che la Chiesa cattolica perpetrò contro le minoranze indifese dei protestanti italiani, o contro gli atei e i liberi pensatori, soffocate voci a favore di una libertà religiosa sempre rinnegata nei fatti.

Su una sponda diversa, quando sia preminente una rivendicazione politica di libertà, le prime immagini che verranno in mente saranno quelle di un Soljenitzin, di un Sakarov, della esperienza forte e dolorosa del dissenso sovietico: la chiesa del silenzio, là « dove Dio piange » (Werenfried van Straaten). In realtà, l'avanzata imponente dell'utopia marxista per una società senza classi, per un mondo nuovo liberato dallo sfruttamento e dall'

alienazione capitalistica, potrà bene solleticare le attese delle masse proletarie di tutti i paesi, potrà commuovere gli intellettuali più generosi; ma quel nodo irrisolto e irrisolubile del dissenso, dove libertà e fede sono appunto le idealità oppresse, resta il misterioso, assurdo tallone d'Achille dell' immenso impero dei Soviet, il paradossale segno storico dell'utopia impotente, per il quale il mondo nuovo che da sessant'anni dovrebbe aprire la sua strada sulle ceneri della società borghese, somiglia in modo impressionante agli antichi imperi barbari di Ivàn e di Pietro.

Sin qui il discorso sembrerebbe risolversi in un doveroso richiamo a princìpi di tolleranza, di pluralismo, di rispetto per le opinioni altrui. Ma il tema della libertà si dilata su zone speculative ben più profonde. Ed è anche in relazione ad esse che l'impegno apologetico deve maturare una sua linea. Anzitutto si assiste a forme radicali di negazione della libertà da parte del determinismo scientifico e dei suoi rivestimenti filosofici: che ne è della libertà nell'esteriore fenomenologia del comportamento « pubblico » teorizzato dalla filosofia analitica che esclude uno spazio all'interiorità, o nelle motivazioni sempre disponibili della psicanalisi, o nella simulazione cibernetica dell'intelligenza, o nel quadro dialettico marxista che trasforma il processo in necessità, la coscienza in prodotto?

Dall'altra parte si assiste a movimenti filosofici e culturali che hanno trasformato la tesi a favore della libertà in principio indubitabile, o in originaria definizione dalla quale tutto l'edificio speculativo dipende, facendola convergere ad una affermazione della medesima realtà dello spirito, o al disvelamento dell'essenza profonda della verità, o alla connotazione necessaria e tragica dell'esistenza umana. E' facile riconoscere queste posizioni, attribuendole a chi di dovere, per cui è inutile soffermarsi. Ciò che interessa rilevare è che di fronte ad esse il cristiano non può sperare in un'alleanza, forse neppure a livello problematico: la libertà intesa come assoluto cominciamento, o come sfondo dell'apertura umana all'ente nella sua totalità, o come cifra del progetto impossibile cui l'uomo è condannato, non ha nulla a che vedere con la libertà della creatura razionale e responsabile che la carità di Dio ospita in un disegno di salvezza.

Critica della sistemazione tradizionale

Nella nota del 1968 *« Una nuova introduzione al concetto di libertà »* (1), il proposito che mi guidava era appunto quello di contrastare apologeticamente sia le negazioni scientiste, sia le globalizzazioni filosofiche della libertà. Naturalmente, la falsariga degli argomenti era costituita dalla sistemazione già pronta nell'ambito della tradizionale filosofia cristiana; tuttavia, questa pregiudiziale fedeltà si accompagnava a un tentativo, probabilmente immaturo, di innovazione metodologica. Quel che

(1) Cfr. *Renovatio*, 4, 1968, p. 588.

mi aveva turbato nello studio dei « trattati », anche i più autorevoli e diffusi del neo-tomismo, era l'evidente contraddizione tra un impianto formale intenzionalmente dimostrativo al modo delle scienze esatte, e lo scarso rigore effettivamente conseguito nella definizione dei princìpi e dei concetti, o nello sviluppo delle prove. Come era facile rendersi conto del carattere fittizio di molte argomentazioni che supponevano implicitamente la tesi per dimostrarla, o che rispondevano alle obiezioni travisandole o ignorandone la reale portata! E quale fastidiosa commistione di formalismi deduttivi, affidati a catene di sillogismi, e buon senso comune, invocato in ultima istanza, per far tornare le conclusioni!

Ricondotta all'osso, nella sua più sbrigativa espressione, la sistemazione « classica » poteva compendiarsi in una *definizione* e in una *dimostrazione.* La *definizione* intendeva chiarire il concetto di libertà (fisica) mediante un'accurata descrizione della sua fenomenologia, ad esempio in termini di scelta esente da costrizioni esterne o interne; la *dimostrazione* intendeva invece fondare l'atto libero, ad esempio, sul riconoscimento che, dinanzi ai beni finiti dell'esperienza empirica, il giudizio è indifferente, per cui la volontà può autodeterminarsi in un senso o nell'altro, senza contraddire, in ogni caso, la sua natura.

Ora, un simile itinerario speculativo, che naturalmente potrà arricchirsi di notazioni marginali anche cospicue, è per molti aspetti insoddisfacente. In primo luogo è la *definizione* a destare forti perplessità. Sul piano fenomenologico, essa configura infatti un'*ampia classe di sinonimia* nei riguardi dell'atto libero. Dunque, ciò che è libero deve essere messo insieme a ciò che è indeterminato, a ciò che è privo di vincoli, a ciò che conserva un margine di arbitrarietà. Ma allora, su questo piano fenomenologico, le più ardite analogie sono subito disponibili: anche il più determinista degli scienziati è disposto ad ammettere il concetto di « grado di libertà » e ad assegnarne una eccellente misura in termini di « coordinate lagrangiane »; anche il più determinista dei biologi è disposto ad ammettere che gli animali nel loro habitat naturale sono più liberi degli animali dello zoo. Quale è dunque il luogo della differenza? L'esperienza fenomenica che nessuno si mette in testa di contestare — quale che sia il suo pensiero a proposito della libertà — esibisce una gamma sfumata e inesauribile di manifestazioni, a partire dalla realtà fisica, per arrivare ai grandi movimenti della storia umana, in cui quegli elementi di indeterminazione o di autodeterminazione, di imprevedibilità, di scelta contestuale tra risoluzioni alternative, sono in qualche modo presenti, senza per questo mettere in causa l'esistenza della libertà.

Al cristiano infatti interessa riconoscere un significato originario e integro di libertà che escluda in via di principio la sua confusione con possibili emergenze comportamentistiche analoghe solo esteriormente. Ciò che rende difficile il confronto sperimentale è proprio questa sovrabbondanza di immagini empiriche, nessuna delle quali è decisiva e nessuna delle quali è completamente rifiutabile. Come è possibile uscirne? Il modo

più diretto sta nel proporre una tesi che, sino a questo punto, sembrerà paradossale: *non è lecito definire l'azione libera sulla base di una sua descrizione fenomenologica.*

Sento il dovere di chiarire questa affermazione; e a tale scopo, per fissare le idee, mi riferisco, ad esempio, alla seguente *definizione,* banale ma spesso ripetuta, della libertà come « il potere fisico di determinarsi da sé tra due azioni contraddittorie, senza esservi costretto da nessun fattore esterno o interno ». Ogni analogia con gli accadimenti della realtà fisica e naturale è radicata in una delimitazione dei vincoli che si ritengono sperimentalmente rilevanti. Così, ad esempio, se si configura un ambito sperimentale dal quale sia estranea la considerazione dei fattori interni connessi all'istintualità, diventa *lecito* parlare di uno stato di libertà del bruto. Chi giustamente obbiettasse che tale libertà è apparente ma non reale, dovrebbe far riferimento a un concetto *più esigente* di libertà, *trasgredendo la definizione stessa dell'ambito sperimentale.* Di qui segue una importante considerazione: la via per giungere sia alla negazione *in sé* della libertà, sia alla individuazione della differenza tra la libertà autentica e le sue immagini empiriche, non si svolge all'interno di un assegnato quadro fenomenico, ma passa per un giudizio critico su di esso.

Si perviene allo stesso risultato esaminando direttamente l'espressione « nessun fattore esterno o interno » che figura nella « definizione » di libertà qui discussa. Che significa « nessuno »? Per poter affermare che « nessun » fattore è costrittivo, si deve presumere di averli passati in rassegna *tutti,* almeno idealmente. Ma una totalità di questo genere sfugge a qualsiasi controllo sperimentale, poiché il solo criterio capace di descriverla compiutamente non può che richiamarsi alla permanente dialettica tra l'azione libera e i suoi fattori: ogni aspetto empirico è iscrivibile nell'ordine dei fattori se la sua considerazione è in grado di suscitare una domanda sulla libertà dell'azione. L'orizzonte fenomenologico è dunque esso stesso definito da un'esigenziale intuizione di libertà. Come si può allora pretendere che sia legittimo definire questa in funzione di quello?

Per ciò che riguarda la *dimostrazione* che gli atti ragionevoli dell'uomo sono liberi, in ragione alla relatività e alla finitudine dei beni parziali, i motivi di perplessità sono direttamente collegati a quanto si è detto sinora. In realtà, quel che viene dimostrato è soltanto la non contraddittorietà di entrambi gli esiti di un'alternativa, ove ad ognuno di essi sia assegnata un'opportuna e sufficiente giustificazione. Ma l'argomento è buono soltanto se viene inteso come una descrizione più accurata del concetto di *scelta* al quale è stato ricondotto quello di libertà. E' ovvio che se tra una risoluzione e quella opposta una delle due è riconosciuta come contraddittoria, non è possibile parlare neppure di una scelta. Ora il problema della libertà sorge a valle di questa indubitabile premessa: occorre cioè domandarsi se non esistano fattori nascosti dell'azione, fattori forse non emergenti a livello di coscienza, che siano in grado di spiegare *retrospettivamente* il perché di una determinata azione, a dispetto della indifferenza

di giudizio avvertita dal suo autore. Ebbene, su tale problema l'argomento è del tutto inconclusivo: anzi, muore prima di incominciare, scambiando la possibilità di porre la domanda con la risposta ad essa.

Una variante dimostrativa si fonda sull'impossibilità che un bene limitato e parziale muova necessariamente la volontà, chiamata al bene in tutta la sua ampiezza e quindi all'infinito. In tal modo, « la base metafisica per l'indeterminazione radicale del giudizio pratico e l'attivo dominio della volontà di fronte a tutti i beni parziali è l'incommensurabilità di ogni essere finito rispetto alla totalità dell'essere » (2). Questa via è certamente molto interessante e, in ultima analisi, può ritenersi corretta. Ma la sua efficacia di prova è quasi nulla, poiché tende a produrre, sotto il profilo strettamente razionale, una petizione di principio. Essa infatti suppone un'idea di libertà che, come giustamente osserva Hegel, « è venuta nel mondo per opera del Cristianesimo ».

Anche se, ovviamente, non posso accettare *in toto* la concezione hegeliana, mi sembra opportuno richiamare qui la sua suggestiva argomentazione: « intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea e non l'hanno ancora: i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, ed anche gli stoici non l'hanno avuta: essi sapevano, per contrario, soltanto che l'uomo è realmente libero mercé la nascita (come cittadino ateniese, spartano, ecc.) o mercé la forza del carattere e la cultura, mercé la filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero). Quest'idea è venuta nel mondo per opera del Cristianesimo; pel quale l'individuo come *tale* ha valore *infinito,* ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà » (3).

Ecco dunque reso esplicito, a un tempo, il vigore contenutistico e il vizio formale della via che stiamo considerando. E' infatti profondamente vero far discendere l'affermazione della libertà dall'apertura dell'uomo a Dio, e — come vedremo più avanti — dal disegno di salvezza che lo riguarda; ma in tale prospettiva non v'è più spazio per una dimostrazione filosofica, dove alla volontà sia « aggiunto » il connotato della libertà. Al contrario, è a partire dalla libertà che si può *formalmente* definire la volontà, e non viceversa: l'insegnamento di Duns Scoto in proposito è, come sempre, di un'ammirevole precisione epistemologica (4).

Non posso concludere queste osservazioni critiche senza far cenno al passo della *Summa Theologica* più frequentemente citato nella attribuzione tomistica della sistemazione « tradizionale ». Si tratta, come è noto, della questione 83 della 1ª parte; ad essa possono essere accostate alcune espres-

(2) Clark, M. T.: *The problem of freedom,* New York 1973, p. 8.

(3) Hegel G. G. F.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* trad. it., Bari 1951, § 482, p. 442.

(4) Duns Scoto G.: *Op. Ox.* I, d. 17, q. 3, n. 5; II, d. 25, qu. un., n. 16.

sioni del *De Veritate* (5) e il Capitolo 73 del III Libro della *Contra Gentes*. Nella *Responsio* all'*Art. 1.* della *Quaestio* citata, S. Tommaso propone subito la tesi del libero arbitrio, *collegando la libertà alla responsabilità:* « respondeo dicendum, quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae ». Stabilita così l'*evidenza*, seguono considerazioni esplicative atte ad esprimere la *possibilità* e la *convenienza:* diversamente dalla pecora che fugge al lupo, l'uomo « agit iudicio, quia per vim cognoscitivam indicat aliquid esse fugendum, vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet vim ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus: particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia. Et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum ».

La struttura di questo discorso manifesta un impareggiabile rigore.

Anzitutto, la libertà viene affermata da S. Tommaso *non con riferimento alla fenomenologia che essa esibisce* (la contingenza delle scelte operabili), *ma con riferimento alle condizioni che la presuppongono* (in particolare, la responsabilità etica). Orbene, tale impostazione ha un profondo interesse speculativo: come vedremo, essa consente di fondare saldamente il concetto di libertà entro l'orizzonte teologico. Successivamente, non v'è dubbio, l'argomento si volge verso la considerazione dell'intelletto e della volontà: la ragione è aperta a soluzioni opposte, di fronte ai contingenti, come risulta nei sillogismi dialettici e nelle persuasioni retoriche. Ma la prova così abbozzata non riguarda affatto l'*evidenza* della libertà; riguarda soltanto la sua *possibilità.* Ossia, S. Tommaso, dopo aver accertato il « fatto » del libero arbitrio nell'uomo, sembra domandarsi come sia possibile: risalire dal reale alla sua possibilità è appunto il grande movimento del pensiero metafisico (6). Posta in questi termini, limitata cioè alla definizione della possibilità, la prova è in sé perfetta: offre infatti un esempio rilevante nel quale la necessità razionale è assente.

Una conferma dell'attenzione dimostrata da S. Tommaso nell'assegnare alla libertà umana un respiro meta-empirico si ha nel capitolo 73 del III Libro della *Somma contro i Gentili,* dove l'atto libero della creatura razionale, che la provvidenza divina non esclude ma promuove, è fondato sul principio che « finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem ». *E' dunque la libertà stessa di Dio a provare, nella perfezione della simiglianza, che l'atto volontario è libero.*

Concludendo, possiamo riconoscere che le lacune metodologiche e

(5) Tommaso: *Quaest. disp.*, IV, 11, q. 22, a. 5, a. 6; cfr. anche *Summa Th.* 1ª, q. 82.

(6) Baget-Bozzo G., Benvenuto E.: *Per una fondazione della metafisica come scienza,* Renovatio, 3, 1975, p. 263.

dimostrative prima considerate non trovano riscontro in S. Tommaso, dal quale anzi è doveroso ricevere indicazioni preziose per un successivo approfondimento. Se nelle pagine seguenti sarà avanzata una proposta diversa dalla sistemazione tradizionale, essa non può essere interpretata come una alternativa al tomismo, ma come un tentativo di sviluppo nella medesima luce.

Libertà e riduzione

E' venuto ormai il momento di spiegare in che cosa consistesse la nuova via al concetto di libertà che era stata intravista in quel vecchio lavoro del 1968. Il problema era sempre lo stesso: come si può chiarire e dimostrare la libertà delle azioni umane senza dover fare appello direttamente alla loro fenomenologia? La risposta poteva riassumersi così: per venire a capo di una rigorosa definizione formale di libertà occorre anzitutto considerare con grande attenzione quale è il concetto opposto, ossia quale è la vera negazione della libertà. Qui subito si manifesta l'esigenza di non dare soverchio ascolto agli ovvi suggerimenti del buon senso comune. Infatti, la prima risposta che s'affaccia alla mente, con ogni probabilità, è questa: la libertà è negata dalla necessità, dall'obbligazione, dalla completa determinazione, eccetera. Ebbene, tale risposta non conduce in alcun luogo: o meglio, si risolve dialetticamente nella pseudo-definizione di libertà che è stata oggetto di critica nel paragrafo precedente. La ragione è chiara: i contrari sono dello stesso genere; e la necessità, la coazione, la completa determinazione designano semplicemente gli aspetti fenomenologici contrari a quelli che solitamente accompagnano l'atto libero.

La risposta è invece che *il concetto opposto alla libertà è quello di riduzione.* Debbo soffermarmi un poco su questo punto fondamentale. Già altre volte ho avuto modo di illustrare il senso della *riduzione* (7); è uno strumento efficace, nelle mani dello scienziato che intende tagliar corto, e procedere a una rigorosa definizione dei suoi oggetti di studio, senza dover essere coinvolto in oscuri enigmi di natura filosofica. Forse è addirittura impossibile rendersi conto dello sviluppo scientifico disciplinare, se non si accetta, pregiudizialmente, il principio informatore delle tecniche riduttive che consistono nel trasformare l'*equivalenza* in *identità* entro contesti delimitati a priori. Interi settori della fisica hanno trovato il loro filo conduttore nel grande programma di *riduzione* delle « qualità secondarie » a opportune aggregazioni di « qualità primarie », ovvero nell'obiettivo di *ridurre* l'oggetto specifico delle scienze gerarchicamente più « elevate » (secondo le graduatorie positivistiche dal semplice al complesso, dall'indeterminato al determinato, ecc.) a opportune specificazioni dei contenuti riguardanti le scienze di grado « inferiore ». Così è animato da un

(7) Cfr. ad es. Benvenuto E., *L'eclisse della persona*, Renovatio, 2, 1978, p. 175.

intento di *riduzione* il meccanicismo, nelle sue diverse espressioni, che interpreta — talvolta con notevole successo — i fenomeni termici, ottici, elettrici, in termini strettamente meccanici. Ma la *riduzione* può rintracciarsi anche in ambiti più astratti: nel programma logicista per la matematica, nel metodo assiomatico della logica, nell'epistemologia operazionistica, in numerose correnti della psicologia scientifica.

In ogni caso, il procedimento usato è lo stesso: considerato un certo oggetto *a* da sottoporre ad analisi, si definisce — implicitamente o per disteso — un « contesto » *D* nel quale siano raccolte le condizioni di conoscenza, i princìpi e le regole induttive e deduttive, l'insieme degli aspetti ritenuti rilevanti o preminenti, gli obiettivi ultimi dell'indagine, il linguaggio prescelto, con il suo lessico e la sua sintassi. Entro tale contesto *D* accade allora che *a* può dimostrarsi *equivalente* ad altri oggetti, o ad aggregazioni di oggetti, *b*, nel senso che, per ogni proposizione P interna al contesto, se P(*a*) è vera, lo è anche P(*b*). Ad esempio, se oggetto di analisi è l'attività « spirituale » dell'uomo e il contesto è rappresentato da una preventiva definizione dei fatti accertabili mediante una verifica sperimentale « pubblica », si può facilmente dimostrare che ad ogni proposizione sulle attività interiori dell'uomo corrispondono proposizioni sul suo comportamento attuale o potenziale. L'empirismo anglosassone successivo a Wittgenstein ha offerto su questo punto un'abbondante messe di prove: la conclusione che esso ne trae è però assai più impegnativa, poiché consiste nell'affermare, *tout court*, che « lo spirito è comportamento ».

Come è possibile questa radicale *riduzione?* Semplicemente dimenticando che l'*equivalenza* accertata riguarda le sole proposizioni P che sono ammesse in *D*. In tal modo, la tesi:

« P(*a*) *implica* P(*b*) »

viene estesa ad *ogni possibile* proposizione P, ovvero viene suggerito che il contesto *D* ospiti tutte le possibili proposizioni P. L'*equivalenza* si trasforma allora in *identità*. Il primitivo oggetto *a* perde qualsiasi autonomia rispetto ai termini *b* che ne fanno le veci in modo soddisfacente, per ogni occorrenza. E' proprio in virtù di questo potente strumento, si potrebbe dire, di questo affilatissimo rasoio, che le principali affermazioni anti-metafisiche della filosofia attuale, e le principali premesse dello scientismo materialistico sono state riconosciute indubitabili: la « cosa in sé » ha lasciato così il posto al fenomeno, la dimensione *privata* dell'interiorità ai suoi riflessi esteriori o *pubblici*, la persona alla struttura inter-soggettiva che la determina e in cui essa si iscrive, l'azione umana all'insieme delle sue condizioni e dei suoi fattori.

Dobbiamo perciò domandarci quale sia la strada per ostacolare e metter sotto accusa il pericoloso processo disgregativo provocato dalla *riduzione*. La strada è fondamentalmente una sola: si tratta di provare che è illecito il passaggio da una relazione di *equivalenza* a una relazione

di *identità.* A tal fine, occorre e basta accertare che l'espressione « *per ogni possibile proposizione* P », associata alla tesi « P(*a*) *implica* P(*b*) », non può essere rigorosamente definita senza far riferimento all'oggetto *a,* su cui opera la *riduzione.* In concreto, si possono dare due casi nei quali è lecito sperare in un risultato positivo: il primo si verifica quando il contesto *D* non riesce a delimitare la classe di tutte le possibili proposizioni che ad esso appartengono; il secondo si verifica quando siano disponibili proposizioni attinenti all'oggetto *a* ed esterne a *D,* che falsificano la tesi riduttiva. Nell'un caso e nell'altro, occorre puntare l'attenzione sul contesto *D,* o per dimostrarne l'eccessiva vaghezza, o per contestarne la normatività troppo restrittiva.

Di qui sorgono alcune interessanti considerazioni.

1) Se è vero che la via per contrastare la *riduzione* passa attraverso una critica al contesto, si riconosce la possibilità di salvare dal dissolvimento riduttivo ogni oggetto la cui definizione è, in ultima analisi, *impredicativa,* nel senso che riguarda « totalità » cui l'oggetto stesso appartiene. Ebbene, tale è lo stato specifico degli oggetti della metafisica. Come ho cercato di dire in altra sede (8), ciò che caratterizza e distingue gli oggetti metafisici è questa, che essi « a differenza dei corrispondenti termini delle scienze, debbono conservare esplicita traccia del *discorso* in cui sono costruiti e da cui traggono il loro alimento di significato. La loro « struttura » potrebbe essere rappresentata dalla coppia *termine-discorso,* e cioè da una formula del tipo: (*a, D*), dove *a* è il termine e *D* il discorso. La distanza che separa (*a, D*), da *a* è la distanza che separa un oggetto della metafisica da un oggetto della scienza in cui è formulato il discorso *D* ».

2) Le riflessioni critiche che ho svolto nel paragrafo precedente riguardo alla definizione fenomenologica tradizionale della libertà hanno chiarito che sia la negazione *in sé* della libertà, sia la affermazione della libertà autentica, di là dalle sue immagini empiriche, esigono di trasgredire la definizione dell'ambito sperimentale in cui vige la riduzione dell'atto libero all'indeterminatezza e all'imprevedibilità. Dunque, il concetto integro di libertà può essere ottenuto solo tenendo conto di questo richiamo *impredicativo,* e cioè ponendosi a un livello metafisico, dove la riduzione vien meno.

Definizione formale del concetto di libertà

Ciò premesso, possiamo tornare alla tesi sopra proposta sulla libertà precisandola così: *l'azione libera è un'azione che si sottrae alla riduzione.* Non è difficile avvertirne l'attendibilità intuitiva. Infatti, se si ammette che

(8) Benvenuto E., *Materialismo e pensiero scientifico,* Milano 1974, p. 247.

l'azione umana può essere *ridotta* alle sue componenti, ai suoi fattori esterni e interni, quasi ne costituisse la somma, la libertà si scolora inesorabilmente, sino a diventare un concetto spurio, un'ipotesi inconsistente e inintelligibile. Supponiamo per un momento che, in verità, le azioni dell'uomo siano riducibili alla somma, o al risultato, dei processi fisico-chimici dell'apparato nervoso sano, all'equilibrio delle motivazioni psicologiche, al riscontro con le sollecitazioni esterne della realtà materiale o della realtà sociale: che resta della libertà? Nulla, dal punto di vista della verifica razionale. Non v'era bisogno dei filosofi analitici inglesi, come Ayer (9), per dimostrarcelo.

Ma una indicazione ancor più decisiva può esser tratta dalla testimonianza concorde del pensiero cristiano nella sua stagione più alta che va da S. Agostino a Duns Scoto. Mi limiterò a ricordare, per brevità, le sole citazioni addotte dal Dottor sottile a favore della sua trattazione sull'atto libero che è contenuta nel libro II dell'*Op. Ox.* (d. 25, *qu. un.*). L'*irriducibilità* dell'azione umana consapevole e responsabile ai suoi fattori è ottenuta da S. Agostino, da S. Anselmo, da Duns Scoto, mediante l'individuazione del termine ultimativo che non può esser ulteriormente ricondotto ad altro da sé, senza perdere il proprio significato: si tratta della *volontà*. Le perduranti polemiche che hanno diviso nel corso dei secoli le scuole teologiche opponendo l'« intellettualismo » della posizione tomistica al « volontarismo » della posizione scotista hanno indebolito e impoverito il discorso, portandolo su alternative poco chiare e secondarie, travisandone il senso stesso, « come se S. Tommaso avesse voluto condurre l'uomo a Dio senza amore, e Duns Scoto senza il lume dell'intelletto » (10). Invece, prescindendo dalle contrapposizioni formali, quel che resta comunemente acquisito è appunto il carattere proprio della volontà che non sopporta d'essere disaggregata in motivazioni capaci di determinarla univocamente: lo stesso S. Tommaso è, su questo punto, assai esplicito; se è pur vero che la volontà, *ut natura,* è necessariamente determinata a volere il bene in generale, essa è, *ut voluntas,* indeterminata *ad utrumlibet* (11).

La determinazione volontaria è dunque il luogo in cui si fa luce l'*irriducibilità* dell'azione ai suoi fattori. Si noti che, in questo contesto, l'assenza di costrizione nell'esercizio dell'atto e nel suo obiettivo, non vuol significare affatto la fenomenologia corrente della libertà, come per fornirne una definizione accurata; l'assenza di costrizione è soltanto la premessa necessaria per intendere l'*irriducibilità,* la quale, per suo conto, si colloca a un livello metafisico ed epistemologico precedente qualsiasi manifestazione esteriore. Tuttavia non ci si potrà stupire se questa sottile

(9) Ayer A. J., *Freedom and necessity,* in « Philosophical Essays », New York 1954, pp. 272-284.

(10) Gilson E., *Jean Duns Scot,* Paris 1952, p. 583.

(11) S. Tommaso, *Sum. Theol.,* P. I, q. 82, a. 1, a. 2.

differenza non fosse avvertita con assoluta chiarezza dai grandi teologi del passato, ma affiorasse in trasparenza, per l'enfasi di certe sottolineature, per il vigore di certe figurazioni.

Ad esempio, in S. Agostino il momento *irriducibile* dell'atto volontario è rappresentato con la categoria della *potestas:* « la volontà non sarebbe neppur volontà se non fosse in nostro potere », egli dice nel *De libero arbitrio* (12), e prosegue: « Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestati non habemus, aut potest non esse quod habemus ». Come ho detto, Duns Scoto si è ricordato di questa posizione agostiniana riportando contro Godefroid de Fontaines e Tommaso la formula contenuta nelle *Ritrattazioni*: « Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est » (13). D'altra parte, lo Scoto approfondisce ulteriormente la questione, sempre nel senso di fondare l'*irriducibilità* dell'atto libero-volontario, utilizzando la scomoda categoria della *causalità.* Supponiamo di aver individuato i fattori necessari e sufficienti perché la volizione sia possibile; ebbene, l'insieme di tutti i fattori non è in grado di produrre la volizione *in sé:* infatti, « nihil aliud a voluntate potest esse totalis causa volitionis in voluntate secundum quod voluntas determinat se libere ad actum volendi causandum » (14).

Il ricorso al concetto di causa (nonostante le delicate distinzioni discusse dal Dottor sottile, tra causa *sine qua non,* causa parziale, causa totale) genera in realtà più danni che vantaggi: sono noti i paradossi a cui si perviene attribuendo alla volontà la causa totale della volizione, quando il bene perseguito sia Dio stesso nella visione beatifica (15). La radice delle difficoltà incontrate dallo scotismo al riguardo sta in questo: che l'esplicazione causale, quale è conosciuta dall'intelletto umano, ad esempio entro un contesto scientifico, *presuppone* la legittimità di una tecnica *riduttiva,* poiché l'« effetto » completamente spiegato è ricondotto all'insieme delle sue « cause »; invece la definizione della libertà connessa alla volizione sospende appunto tale *riduttività.* In altri termini, l'atto libero può esser inteso soltanto a monte del catenaccio categoriale, allo stesso modo in cui l'eternità può essere intesa soltanto a monte del catenaccio temporale. E come entro la figura del tempo, alla quale l'intuizione non può sottrarsi, l'eternità è necessariamente rappresentata da un prolungamento infinito del passato e del futuro, ovvero dal paradosso implicito nell'immagine di un « ultimo giorno » (16), così la libertà trova, entro il sistema della fondazione causale, alla quale l'intelletto non può sottrarsi,

(12) S. Agostino, *De libero arbitrio,* III, 3.

(13) S. Agostino, *Retract.,* I, 22, 3.

(14) Cfr. l'*Additio Magna* pubblicata da C. Balic in: *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences,* Louvain 1927, p. 299.

(15) De Töth P., *Errori e pericoli dello scotismo,* Firenze 1932, p. 40 e ss.

(16) Cfr. Benvenuto E., *Il tempo e il nulla,* Renovatio, 2, 1976 p. 180 e ss.

un'espressione limite, assediata dal paradosso di insanabili conflitti: il conflitto con l'universale causalità divina da cui tutto promana, il conflitto con la prescienza di Dio, il conflitto con la Grazia, eccetera.

Si può sperare di non lasciarsi catturare nel gorgo delle aporie, se si tien presente lo stato originario della questione: la libertà (come, nel suo campo, l'eternità) deve esser resa intelligibile senza un necessario riferimento alla fenomenologia che di solito la richiama. Il paradosso sta infatti nell'esigenza di rappresentare il pre-categoriale mediante un « linguaggio » totalmente segnato dalla categoria che deve essere trascesa. Uno scacco è inevitabile: il linguaggio deve dunque tentare la strada di un'evocazione esplosiva, per la quale le parole messe insieme si elidano a vicenda: l'eternità diventa così un perdurare immobile, un'indefinita corsa nel tempo che riproduca l'assoluta identità; la libertà diventa una inconcepibile lacuna nella determinazione causale che pure rispetta integralmente il principio di causalità.

Il potere denotativo di simili espressioni è nullo; e la cosa sarebbe assai grave se ad esse fosse attribuito il ruolo di *definire* o di *fondare* la realtà evocata. Se invece la definizione è *precedente,* non v'è più motivo di preoccuparsi: anzi lo scacco subito dal linguaggio categoriale si muta in prezioso arricchimento; diventa un indice libero da equivoci della differenza, rispetto ai comuni oggetti che non fuoriescono dal quadro fenomenologico. Per questa ragione ritengo che si debba accogliere con grande interesse il ricorso al concetto di causa per adombrare quello di libertà, nello spirito del pensiero cristiano classico; e ritengo che lo si debba accogliere proprio per il paradosso dei conflitti insanabili da esso prodotti. Ciò presuppone naturalmente una definizione del concetto di libertà omogenea a quella che ho tentato di proporre nelle pagine precedenti.

Orbene, che essa sia possibile ci è confermato da uno splendido passo del *De conceptu virginali et peccato originali* di S. Anselmo (17). L'*irriducibilità* della volizione libera è ivi affermata, nel suo corretto ambito epistemologico, mediante un procedimento di successive *distinzioni.* E' appunto l'analisi dell'azione volontaria a fornire l'indicazione del termine ultimativo che non può essere soggetto ad un ulteriore rimando: l'atto medesimo della volizione. L'argomento si svolge intorno al tema della responsabilità etica: ed anche da ciò traspare un suggerimento prezioso offerto da S. Anselmo, ossia l'esigenza di rintracciare il contenuto specifico dell'azione libera non tanto nel ventaglio delle scelte disponibili quanto invece nella loro valenza morale.

Quale è il luogo preciso in cui risiede la distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto? Questa è la domanda di partenza, che riceve la seguente risposta: «Nihil (...) sive substantia sive actio sive aliquod aliud per se considerandum est iustum nisi iustitia, aut iniustum vel peccatum

(17) S. Anselmo: *De conc. virg. et pecc. orig.*, cap. 4.

nisi iniustitia: nec ipsa voluntas in qua est iustitia sive iniustitia ». La prova è condotta considerando, da un lato, la complessa ed anonima articolazione delle facoltà, degli appetiti, delle stesse azioni umane, nessuna delle quali merita in sé l'attributo di giusta o ingiusta, e, dall'altro, l'atto volontario nella sua unità e singolarità, che viene indicato perciò, quasi per esclusione. Tralasciamo di riportare i diversi passaggi; ci limitiamo solo all'argomento attinente all'azione, in cui è ben espresso il metodo adottato da S. Anselmo: « Cum in scribendo quod scribi non debet transit scriptio, qua fiunt scripturae quae remanent, esset peccatum transeunte actione, ut iam non sit, transiret similiter peccatum, nec iam esset: aut quamdiu remaneret quod fit, nunquam deleretur peccatum. Sed videmus peccata saepe non deleri actione deleta, et deleri opere non deleto. Quare actio quae transit, nec opus quod remanet est aliquando peccatum ».

Come si vede, il criterio della responsabilità morale, seguito con attento scrupolo e vigilante sensibilità, riesce a smembrare le diverse componenti che danno corpo evidente all'atto umano, per isolare l'ultimo *irriducibile* elemento, dal quale tutto il resto dipende: che è appunto la volizione giusta o ingiusta. « Deus nos, et potestatem quae in nobis est, subiecit voluntati: ut ad imperium eius non possimus movere et facere quod vult, immo illa movet nos velut instrumenta sua, et facit opera quae videmur facere (...). Ergo quid peccant membra, vel sensus, vel opera, quae Deus sic subiecit voluntati, si servant quod Deus illis ordinavit? Quicquid igitur faciunt, totum imputandum est voluntati ». La volontà così intesa concentra allora in sé la identità della creatura libera, e accoglie la pena e il premio: « Si igitur voluntas in membris et sensibus operatur, ita in illis ipsa torquetur aut delectatur ».

Dimostrazione formale della libertà

Sinora siamo a metà del cammino. Abbiamo cercato bensì di chiarire il senso e di giustificare l'accoglienza della nuova formula che, ci sembra, può *definire* il concetto di azione libera: *l'azione libera è un'azione « irriducibile »*. Ma non abbiamo offerto alcun argomento a favore dell'effettiva libertà degli atti umani, ossia non abbiamo detto ancor nulla sulla *dimostrazione* che nella trattatistica tradizionale sul libero arbitrio seguiva, come si è visto, la *definizione*.

Dobbiamo dunque domandarci se *realmente* l'uomo *possa* compiere atti liberi; ora, sulla base del discorso svolto nel paragrafo precedente, ci è lecito formulare la domanda così: *in qual modo dimostrare che possano darsi azioni « irriducibili »?* Ovvero, con parole diverse: *come dimostrare la possibilità di un'azione che sia contraddittorio ridurre al risultato dei suoi fattori?* Questo è, appunto, il problema che intendiamo affrontare. Una pista, del resto, è già tracciata: infatti, l'analisi condotta da S. Anselmo era similmente volta al riconoscimento che nessun fattore dell'atto libero

a cui partecipino « vel membra, vel sensus, vel opera » può esser detto *in sé* giusto o ingiusto, e quindi la dimensione etica dell'azione suppone in essa un'origine diversa che l'analisi non può aggredire.

Tuttavia, la forza dimostrativa di tale argomento è subordinata a una concezione della responsabilità che probabilmente non è condivisa da chi si oppone, per ragioni speculative e non pratiche, alla libertà: costui avrebbe buon gioco ad obbiettare che il « senso di colpa » è un retaggio ancestrale, una ferita psichica; per cui la premessa morale da cui parte l'indagine sull'azione è incerta nell'esatta misura in cui è incerta la tesi della libertà. E' quindi necessario tentar di migliorare la traccia anselmiana, limitando possibilmente l'attenzione ai principi rigorosamente razionali che fondano il concetto di azione *irriducibile.*

Ciò non toglie che almeno un risultato può ritenersi acquisito: da un lato v'è l'atto unitario, singolare, che si radica nella volizione, dall'altro vi sono i molteplici fattori che « costituiscono » l'azione e che si radicano nelle facoltà dell'animo, negli appetiti, nelle opere. Il problema verte perciò, in generale, sulle relazioni tra il *tutto* e le *parti,* tra il *complesso* e i suoi *componenti.* La *riduzione* consiste semplicemente nell'affermare che il *tutto* è nulla più che la « somma » delle *parti,* ossia, che per intendere il *complesso* è sufficiente averne inteso separatamente i diversi *componenti.* «Ciò presuppone, però, che siano soddisfatte alcune condizioni solo in apparenza scontate: che, ad esempio, sia possibile definire e conoscere le *parti* senza dover fare implicito ricorso al *tutto* dal quale sono estratte; che, inoltre, valga un principio di sovrapposizione per cui il ruolo dei diversi *componenti* non sia trasformato, o moltiplicato, o rovesciato dalla loro unione » (18).

Nel caso di quel coacervo di *fattori* che è l'*azione* volontaria, sono verificate queste condizioni? Si noti che, nello stesso mondo delle scienze, la riflessione critica recente ha contestato, talvolta in modo radicale, la loro legittimità: si è avvertito, ad esempio, come il « sistema », la « struttura », la *Gestalt,* vengano *prima* di ogni operazione intesa a distinguerne le parti, e come i termini della relazione posseggano una certa propensione a confondersi, a non rimanere pienamente distinti e separati, a influenzarsi vicendevolmente (E. E. Harris). Ma noi vogliamo spingere più a fondo la verifica, sì da pervenire all'individuazione dell'ultimo « luogo » in cui la riduzione del *tutto* alle *parti* manifesti la propria problematicità. Il luogo è d'ordine meta-teorico: non riguarda cioè il *tutto* in sé, da un lato, e la somma delle *parti* dall'altro; bensì riguarda il modo con cui il *tutto* e la somma delle *parti* sono accostati da chiunque ne voglia far oggetto di pensiero o di discorso.

Orbene, una prima osservazione è subito disponibile: supponiamo pu-

(18) Benvenuto E., *Materialismo e pensiero scientifico,* cit., p. 188.

re di aver svolto e completato un'analisi puntuale, per la quale il *complesso* sia *ridotto* all'unione dei suoi *componenti.* Vorrà dire che è stato reso esplicito un discorso sui *componenti* capace di indicare la stessa realtà indicata dal *complesso.* Tuttavia resta diverso il modo del riferimento: il *complesso* infatti *denota* quella realtà, invece il discorso sui *componenti* anzitutto la *connota.* In altri termini, ricordando la distinzione fregeana tra *senso* e *significato,* si può affermare che il *complesso* è immediatamente aperto al *significato,* invece il discorso sui componenti può pervenire al *significato* solo mediante il *senso.* Ogni operazione *riduttiva,* per quanto efficace, non può ottenere che questa estrema differenza tra il *tutto* e le *parti* sia eliminata.

D'altra parte si sa che il *senso (Sinn)* si distingue dal *significato (Bedeutung)* per la sua connaturale identità con il concetto, con l'intelligibile in quanto tale, senza esigere l'ulteriore richiamo a una realtà soggiacente che il concetto non esaurisce. Il *significato* tende appunto a scavalcare l'intelligibile attuale per condurre direttamente a quella « realtà » la cui esistenza, peraltro, costituisce il problema stesso della metafisica. Desiderando evitare di prender posizione in proposito, si può comunque intendere il *significato* collegandolo non all'intelligibile *in sé,* ma alla sua *possibilità.* Confondere le vie al *senso* e al *significato* equivale perciò a disconoscere la distinzione tra l'intelligibile e la sua possibilità che è invece, secondo me, lo spazio della ricerca filosofica, la traduzione rigorosa e ineludibile della domanda metafisica, precedente qualsiasi assunto gnoseologico a favore del realismo (19).

Naturalmente, esistono contesti particolari in cui è del tutto irrilevante mantenere viva la differenza: è possibile che per interi settori scientifici non emerga alcuna contraddizione nell'identificare il *complesso* con l'unione dei suoi *componenti,* o anche, per quel che attiene al nostro tema, l'*azione* con il risultato dei suoi *fattori.* Ciò avviene, di regola, tutte le volte in cui gli aspetti considerati riguardano la fenomenologia dell'azione ed è corretto ritenere che una loro descrizione adeguata possa valere come definizione; nell'ambito scientifico è infatti comune il passaggio da una descrizione del tipo: «*a* è così e così», a una definizione di *a* nella forma: « ogni *x* che sia così e così, vien detto *a* ». Quando tale passaggio non contraddice alcuna delle condizioni logiche e semantiche richieste, vuol dire che la *riduzione* è lecita.

Ecco, quel che si è detto nel paragrafo precedente sul concetto di libertà e sull'impossibilità di definir questa in funzione della sua manifestazione nell'indeterminatezza delle scelte, chiarisce ora il nocciolo della questione: dobbiamo rintracciare almeno un aspetto dell'azione volontaria-libera, per il quale sia contraddittorio il passaggio dalla sua descrizione fe-

(19) Baget-Bozzo G., Benvenuto E., *Per una fondazione della metafisica come scienza,* cit.

nomenologica alla sua definizione. Ovvero, dobbiamo individuare almeno un aspetto la cui identità sia inevitabilmente delineata dal modo di farne oggetto di pensiero o di discorso. Esiste un simile aspetto?

La risposta data già nella nota del 1968 alla quale mi sono più volte riferito, è sì. *L'autocoscienza è appunto quell'aspetto dell'azione volontaria che consente una « rigorosa » dimostrazione della tesi a favore della libertà.* Infatti, l'atto autocosciente è essenzialmente definito non dai *fattori* che lo compongono o lo accompagnano, né dall'obbiettivo perseguito, bensì dalla *riflessione* sui fattori, che per essere consapevoli, sono *attualmente* considerati, e sul rapporto che li connette all'obbiettivo stesso. Il differente modo con cui l'azione è colta dal pensiero, da un lato per l'immediata *denotazione* della sua possibile emergenza, dall'altro per la via della *connotazione,* che ne dispiega il radicamento nei fattori, è esso stesso l'*essenza* dell'atto autocosciente. La distinzione tra il modo denotativo e quello connotativo è esattamente ciò che qualifica autocosciente l'azione e azione l'autocoscienza.

Il principio che soggiace alla *riduzione,* al contrario, sta nel poter trascurare tale distinzione. Ma se, in particolare, vien messo tra parentesi il momento in cui l'agente traduce in realtà o in evento intelligibile quel che egli avverte esser presente alla sua coscienza nel segno della possibilità; ossia, con altre parole, se vien dimenticato l'atto in virtù del quale l'agente conosce la denotabilità « ostensiva » di quell'esito che i *fattori* esterni o interni connotano, allora è la medesima azione autocosciente a scomparire.

Riflessioni sulla tesi di Sartre

Vien qui spontaneo ricordare la sagace analisi sul concetto di azione, e di azione libera, condotta da un filosofo che pure si muove in tutt'altro orizzonte di pensiero: intendo riferirmi al I capitolo della IV parte di *L'être et le néant* dedicato al tema: *Essere e fare: la libertà.* Se accettiamo, per un momento, di tralasciare la finalità nichilista a cui il discorso di Sartre è rivolto, ci è lecito accoglierne alcune indicazioni veramente interessanti: « Fintantoché (...) la coscienza è investita dall'essere, finché sopporta semplicemente ciò che è, deve essere inglobata nell'essere: è la forma organizzata: operaio-trovante-la-sua-sofferenza-naturale, che deve essere superata e negata perché possa essere oggetto di una contemplazione rivelante. Ciò significa che è per puro distacco da se stesso, e dal mondo, che l'operaio può porre la sua sofferenza come sofferenza insopportabile e, di conseguenza, *farne il movente* della sua azione rivoluzionaria. Ciò implica dunque per la coscienza la possibilità permanente di fare un taglio netto col proprio passato, di staccarsi per poterlo considerare alla luce di un non-essere e potergli conferire il significato *che ha* partendo dal progetto di un senso *che non ha.* In nessun caso e in nessuna maniera, il passato

può produrre un'*azione* da solo, cioè la posizione di un fine che si riversa su di lui per rischiararlo » (20).

Quella dialettica, che si consuma nell'atto volontario, tra il modo connotativo e il modo denotativo per passare dall'insieme dei fattori al tutto è colta da Sartre nel suo modello concettuale più facilmente disponibile: e diventa così la dialettica tra il *motivo* e il *movente* dell'azione. E' appunto nell'autocoscienza che la cosa si chiarisce: « la questione essenziale è in effetti al di là dell'organizzazione complessa "motivo-intenzione-atto-fine": noi dobbiamo allora domandarci come mai un motivo (o un movente) possa essere costituito come tale. Ora, (...) se non ci sono atti senza motivi, questo non è affatto da intendersi nel senso in cui si può dire che non ci sono fenomeni senza causa. Per essere veramente motivo, il motivo deve essere *provato* come tale. Certo, questo non significa affatto che debba essere tematicamente concepito e manifestato come nel caso della deliberazione. Cionondimeno significa che il per-sé deve conferirgli il suo valore di movente o di motivo. E noi abbiamo appena visto che questa costituzione del motivo, come tale, non potrebbe rinviare ad un altro esistente reale e positivo, cioè ad un motivo anteriore. Altrimenti la natura stessa dell'atto, come impegnato intenzionalmente nel non-essere, svanirebbe. Il movente non si comprende che col fine, cioè mediante il non-esistente: il movente è dunque in se stesso una negatività » (21).

Certo, si sa dove mena questo filo di argomenti. Ma non credo che possa recar turbamento la forzatura sartriana per mutare nel *nulla* la *possibilità:* è infatti un semplice gioco di parole, legato forse alla grammatica delle lingue occidentali, l'affermare che l'insieme del *possibile,* non essendo coincidente con l'insieme dell'*attuale,* è segnato da una negazione e « quindi » è *nulla.* Un argomento del genere ha sapore paleo-metafisico nel senso deteriore del termine. Resta invece accettabile — almeno nelle sue linee essenziali — la conclusione: « ne risulta che è impossibile, in effetti, trovare un atto senza movente, ma che non bisogna trarne che il movente è causa dell'atto: ne è parte integrante. Perché, come un progetto risolto verso un cambiamento non si distingue dall'atto, così è in un nascere unico che si costituiscono il movente, l'atto e il fine. Ciascuna di queste tre strutture richiede le altre due come suo significato. Tuttavia la loro totalità organizzata non si spiega con nessuna struttura singola e il suo nascere, come pure l'annullamento temporalizzante dell'in-sé, non forma che un tutto unico con la libertà. E' l'atto che decide dei suoi fini e dei suoi moventi, e l'atto è l'espressione della volontà » (22).

Come si vede, l'indagine di Sartre si spinge ben innanzi nel cogliere la natura della libertà. Egli ha inteso perfettamente l'irriducibilità feno-

(20) Sartre J. P., *L'essere e il nulla,* trad. it., Milano 1970, p. 529.

(21) *Ibidem,* pp. 530-531.

(22) *Ibidem,* p. 531.

menologica dell'atto libero; purtroppo il pregiudizio nichilista non riesce ad essere evitato: anzi, sembra dirigere da lontano tutto l'itinerario speculativo. « In rapporto alla mia libertà non vi è alcun fenomeno psichico privilegiato. Tutte le mie maniere di "essere" la manifestano ugualmente, perché sono tutte dei modi di essere il mio proprio nulla » (23). Ciò non esclude però che la perspicacia critica di Sartre riesca splendidamente a uscir fuori dalle contese impoverenti tra « deterministi e partigiani della libertà di indifferenza »; questo balzo in avanti è reso possibile da una concezione rigorosa dei rapporti tra motivi, moventi, fini: « qui noi abbiamo a che fare con un caso particolare dell'essere-nel-mondo: come è il nascere del per-sé che fa in modo che vi sia un mondo, così è qui il suo stesso essere, in quanto questo essere è puro progetto verso un fine, che fa in modo che *vi sia* una certa struttura obiettiva del mondo che merita il nome di motivo alla luce di questo fine. Il per-sé è dunque coscienza *di* questo motivo. Ma questa coscienza posizionale *del* motivo è per principio coscienza non-tetica di sé come progetto verso un fine. In questo senso è movente, cioè si sente non-teticamente come progetto più o meno aspro, più o meno appassionato verso un fine nel momento stesso in cui si costituisce come coscienza rivelante l'organizzazione del mondo in motivi. Così motivo e movente sono correlativi, esattamente come la coscienza non-tetica (di) sé è il correlativo ontologico della coscienza tetica *dell'*oggetto. (...) Ne segue evidentemente, che il motivo, il movente e il fine sono i tre termini indissolubili dello scaturire di una coscienza vivente e libera che si proietta verso le sue possibilità e si fa definire da queste possibilità » (24).

Altolà! la chiusa del discorso ora riportato non può essere ammessa a cuor leggero. Essa infatti sottintende, sotto il profilo metodologico, quel passaggio da una *descrizione* « essenziale » e una *definizione* che sta alla base del riduzionismo: il termine ridotto, in questo caso, la « persona », questa « coscienza vivente e libera » che certo si proietta verso le sue possibilità, ma non per questo può essere definita da esse, senza un'arbitraria deliberazione limitativa. Del resto è ben noto l'intento che Sartre persegue: a lui non importa gran che della libertà in quanto tale; egli vuol farne piuttosto la vuota figura di un'assenza, la traccia del nulla donde l'uomo proviene: « la libertà non è *un* essere: è l'essere dell'uomo, cioè il nulla del suo essere » (25).

Si può dunque facilmente prevedere che in questo cammino le verità incontrate *impazziscano* subito, e la libertà che Sartre riesce a delineare con imprevisto vigore sia stritolata dalle intenzioni impossibili di cui vien caricata. Eppure il cammino è veramente ricco di indicazioni preziose: la

(23) *Ibidem*, p. 540.

(24) *Ibidem*. pp. 544-545.

(25) *Ibidem*, p. 535.

antica tesi di Duns Scoto secondo la quale non è la volontà a definire l'atto libero, ma, al contrario, è l'originaria libertà a fondare l'atto volontario, trova in Sartre una conferma puntuale, benché naturalmente, non ne sia riconosciuta o menzionata la derivazione storica: « non è che la volontà sia la manifestazione unica o almeno privilegiata della libertà; essa presuppone, invece, come ogni avvenimento del per-sé, la base di una libertà originale per poter costituirsi come volontà » (26). Di particolare interesse è, poi, la sottile distinzione esaminata da Sartre tra spontaneità e atto volontario; leggendo il passo relativo riusciremo a penetrar meglio il senso della *tesi* che abbiamo formulato all'inizio di questo paragrafo.

« L'atto volontario si distingue dalla spontaneità non volontaria per il fatto che la seconda è coscienza puramente irriflessa dei motivi attraverso il progetto puro e semplice dell'atto. Per il movente, nell'atto irriflesso, non c'è affatto un oggetto per se-stesso, ma semplice coscienza non-posizionale (di) sé. La struttura dell'atto volontario, al contrario, esige l'apparizione di una coscienza riflessiva che coglie il movente come quasi-oggetto, oppure che l'intenziona come oggetto psichico attraverso la coscienza riflessiva. Per questa, essendo il motivo colto dall'intermediario della coscienza riflessiva, è come separato; per riprendere la formula celebre di Husserl, la semplice riflessione volontaria, mediante la sua struttura di riflessività, pratica l'*epoché* nei riguardi del motivo, lo tiene in sospeso, lo mette tra parentesi. Così può prepararsi una sembianza di deliberazione apprezzativa per il fatto che un annullamento più profondo separa la coscienza riflessiva dalla coscienza riflessa o movente, e per il fatto che il motivo è in sospeso » (27).

Lasciamo stare il seguito del ragionamento: sarebbe fuorviante, convergendo all'incredibile tenaglia metafisica dell'in-sé e del per-sé che Sartre si compiace di manovrare con la sua solita disinvoltura. Quel che conta è, invece, l'aver precisamente individuato la differenza dell'atto volontario che l'autocoscienza determina, rispetto alle azioni « spontanee » che non sono subordinate alla riflessività. La differenza non sta nell'obiettivo raggiunto e neppure nella *decisione* di conseguirlo, ma « nel *modo* di raggiungere questo fine già posto ». La pratica dell'*epoché* sul motivo si imparenta con l'atto che consente all'agente di « denotare » l'esito dell'azione, superando la semplice « connotazione » di esso in termini di motivi o moventi.

Possiamo dire di più: nonostante la diversa prospettiva e l'intenzione del tutto eterogenea, l'indagine sartriana perviene al riconoscimento che a noi più interessa. La riduzione dell'atto autocosciente - volontario ai suoi fattori è impossibile per il fatto che l'analisi non riguarda, in questo caso, i due poli del discorso, il *tutto* e le *parti*, considerati separatamente in sé;

(26) *Ibidem*, p. 538.

(27) *Ibidem*, p. 547.

ma riguarda il *modo con cui* il tutto e le parti sono accostate dalla coscienza riflessa. E tale *modo* è, appunto, la sede specifica della *irriducibilità*. In Sartre, l'immediatezza di questa osservazione non è limpida; egli ricorre ancora alla nozione di un « ideale profondo » della volontà che sarebbe, come sappiamo, « essere un "in-sé-per-sé" », e che sfuggirebbe a qualsiasi possibile descrizione dello psicologo. La tesi finale è, però, parimenti ottenuta, sì che possiamo trascriverla a compimento di queste riflessioni: « la libertà appare come una totalità inanalizzabile: i motivi, i moventi e i fini, come pure il modo di cogliere i motivi, i moventi e i fini, sono organizzati unitariamente nel quadro di questa libertà e devono comprendersi partendo da essa » (28).

A proposito del "rigore" della dimostrazione

Avevo promesso una dimostrazione « rigorosa » della libertà; quest'attributo è molto impegnativo. Si può con tutta tranquillità affermare che un rigore inappellabile, formalmente ben strutturato, è stato conseguito? Per rispondere sensatamente a questa domanda occorre anzitutto stabilire quale è l'ambito in cui ci si muove; sarebbe illusorio sperare in un sistema di assiomi e di regole deduttive cui basti esser fedeli per raggiungere la perfezione di una dimostrazione. La ricerca metafisica che stiamo tentando di svolgere è ben più esigente: non si accontenta di verificare a uno a uno i suoi passi, assegnate certe premesse, ma riguarda in ogni momento proprio le premesse, si distende nell'arco di successive argomentazioni che son fatte apposta per sollevare interrogativi sulle regole deduttive e sugli assiomi. Che significa allora, in questo caso, « rigore »?

Prendiamo, idealmente, in considerazione le difficoltà che possono essere avanzate contro la *tesi* che si è proposta e contro il ragionamento che la chiarisce e l'avvalora. Tali obiezioni — eventuali — posseggono un comune paradigma, partecipano della medesima intenzione: riesce utile, anzi, confrontarsi con esse non per la loro particolare esplicazione, ma per la forma che le unisce. L'obiezione « tipo » è dunque la seguente: la dimostrazione offerta può tutt'al più illustrare un atto che riceve la sua qualificazione dal fatto che l'agente avverte l'*irriducibilità* dell'azione ai suoi fattori. Ma altro è quel che si riferisce all'agente e altro è quel che si riferisce al filosofo che attualmente si interroga sulla possibilità di ridurre l'atto dell'agente a un risultato dei suoi fattori. Ossia: non fa problema riconoscere che per chi compie l'azione volontaria con coscienza riflessa l'essenza del suo agire risiede nella distinzione tra il *tutto* e l'unione delle *parti* e quindi nel momento in cui un'immediata *denotazione* dell'atto prende il posto della sua *connotazione* in termini di motivi, moventi, fini. E' invece, a questo punto, infondato arguirne che la stessa distinzione, la stes-

(28) *Ibidem*, p. 548.

sa irriducibilità, debba essere rispettata e riconosciuta da chi, in generale, intenda far discorso sull'azione autocosciente e volontaria *in sé*.

L'obiezione è ben costruita e convincente; in verità, nel suo ordine è difficilmente superabile. Si sa infatti che uno dei capisaldi dell'epistemologia scientista consiste nel separare i princìpi che regolano il discorso oggettivo, riguardante cioè la descrizione e la spiegazione dei fatti, da quelli che governano la riflessione sul discorso stesso e il modo di applicarne i risultati a chi se ne fa autore. Basterà un solo esempio: è usuale in logica, in matematica, e anche in talune branche della fisica teorica, definire precisi settori disciplinari mediante l'introduzione più o meno convenzionale di assiomi e di regole d'inferenza. Carnap usava ripetere, in proposito, che in logica non vi sono morali. Tuttavia, il convenzionalismo così apertamente professato dentro il sistema formale, è inevitabilmente respinto in ogni *meta-discorso* che lo ospiti: in particolare, si dovrà « ritenere *scontato* che se si adottano certe convenzioni, esse non potranno essere al tempo stesso rifiutate e se una convenzione è accettata ad essa occorre tener fede » (29).

Ciò vuol dire che il pensiero scientista è avvezzo a creare una *censura* tra le premesse esplicite e quelle atematiche, non escludendo neppure una contraddizione tra di esse, alla condizione che ogni sistema teorico elaborato in forma appropriata sia in sé coerente. Questo, e questo soltanto, è il « rigore » richiesto in un orizzonte scientifico. Con riferimento al nostro tema, perciò, resta infondato il principio da cui dipende la dimostrazione da noi proposta della libertà immanente all'atto volontario-autocosciente: l'*irriducibilità* riconosciuta dall'agente non può essere ritenuta normativa per chi opera l'analisi critica sull'azione e i suoi fattori.

Ebbene, se lo stato della questione è quello così delineato, è doveroso ammettere che la tesi a favore della libertà *non può essere inserita tra i teoremi delle scienze*. La *coerenza* alla quale occorre fare appello è assai più pressante; il « rigore » che è necessario perseguire non può essere limitato *a priori* entro un'assegnata catena di inferenze ma deve estendersi all'interezza del discorso, dalle sue premesse implicite agli ultimi corollari formalizzati. In tal caso, allora, l'irriducibilità dell'azione ai suoi fattori che la coscienza riflessa dell'agente avverte, non può essere contraddetta da chi intenda parlare di *quell'azione*, per quanto astratto sia il livello analitico in cui l'indagine si colloca.

La *dimostrazione* della libertà fa tutt'uno con l'*affermazione* di tale « rigore » più esigente e radicale: le due cose, si potrebbe dire, nascono solidalmente; il che, del resto, è tipico di *tutte* le dimostrazioni metafisiche le quali non ricercano nel « rigore » una garanzia di validità stabilita in precedenza, una volta per tutte, ma trovano in esso semplicemente una condizione irrinunciabile di intelligibilità. Detto questo, resta legittimo ri-

(29) Benvenuto E., *loc. cit.*, p. 82.

badire il carattere « rigoroso » della dimostrazione proposta; di più la riflessione razionale non può offrire. Il riposante conforto che accompagna, normalmente, il « come volevasi dimostrare » delle conclusioni scientifiche è un miraggio ingannevole, quasi che fosse possibile allontanare da noi, e consegnare a un'anonima tutela, la profondità delle nostre inquietudini.

Libertà e progetto

In un articolo del 1974 (30) son tornato a parlare della libertà sotto un diverso angolo visuale, con l'intendimento, cioè, di esplorare le condizioni necessarie per la sua *autentica* manifestazione storica come « esperienza » individuale e come emergenza sociale e politica. Sin dalle sue prime mosse la ricerca si è dimostrata difficile, nonostante la sovrabbondante ricchezza di riferimenti per un simile tema, che qualsiasi gazzettaro, qualsiasi politicante si sente di trattare con la massima disinvoltura.

Ora, come si è veduto nelle pagine precedenti, la fenomenologia empirica è impotente a fornire il materiale per una *definizione* della libertà; tuttavia ci si può domandare se essa non riesca almeno a darne una *descrizione* significativa. Ebbene, l'esperienza non ci fa incontrare l'uomo nella pienezza splendida della libertà, ma l'uomo che è in un cammino di liberazione, che costruisce, giorno per giorno, un suo itinerario alla libertà. Di lui sappiamo esprimere, con certezza « sperimentale », i vincoli che lo legano e gli strumenti idonei a superarli; a lui sappiamo addirittura indicare una strategia, un progetto che, secondo le nostre preferenze ideologiche e politiche, è storicamente efficace. Ma se egli ci chiedesse quale sarà il suo stato nel regno della libertà, allora saremmo sprovvisti di qualsiasi immagine che l'esperienza possa validamente sostenere: tutt'al più dovremmo ripiegare nel vuoto uggioso delle fantasticherie utopiche, delle società perfette, degli uomini « nuovi », delle conciliazioni fraterne, dove tutto va bene, e il bene dell'uno è il bene di tutti.

Dunque, non la libertà, ma la liberazione può avvalersi di una descrizione concreta sul piano storico: solo la liberazione infatti propone lo sviluppo di una realtà dinamica, da conquistarsi orientando l'azione ad un progetto degno di essere perseguito; solo la liberazione indica se stessa non come mèta da raggiungere a qualunque costo, non come fine che giustifica i mezzi per conseguirlo, ma come processo integralmente segnato da uno « stile » che è già testimonianza di libertà.

La tesi principale che era sostenuta nell'articolo citato — naturalmente nel solco di una ben salda tradizione (31) — può esser detta sinteticamente così: *La libertà non è un dato, ma un obiettivo.* La cosa va

(30) *La filosofia della liberazione*, Renovatio, 2, 1974, p. 189.

(31) Cfr. ad es. « *L'Education de la liberté* » a cura di Berras, Garrone, Mouroux, Duché, Bertolus, Ader, Barbey, Le Court, Bien, Renard; Paris, 1965.

certo intesa nel suo giusto senso: e cioè che la libertà si attua nel suo arricchirsi, si esprime nel suo rendersi più matura e adulta, si realizza in un progetto di vera liberazione, che ha per fine lo sviluppo integrale della persona umana. Questa tesi ha un interlocutore preciso contro il quale è rivolta; tale interlocutore è, come si può ben intuire, il *liberalismo.*

Nella concezione liberale ogni uomo è, di per sé, libero (mi si consenta di radicalizzare un poco, sì da ottenere una maggior chiarezza nell'alternativa); la libertà nativa è dunque il suo stato. Le leggi sono soltanto una limitazione — talvolta necessaria, spesso arbitraria — della libertà nativa che è nel fondo di ognuno. L'ideale degli ideali sarebbe togliere ogni vincolo, ogni legame: in tal modo si otterrebbe una libertà maggiore, così come nell'immagine fisica della libertà che anche lo scienziato determinista ammette, lo sgravare dai vincoli un sistema meccanico moltiplica i suoi « gradi di libertà ». « Nei casi pratici si pone soltanto un problema di equilibrio per far sì che la libertà dell'uno non sia pericolosa per quella dell'altro. Si profila allora una fondamentale opposizione tra libertà e *bene comune;* può darsi che la norma ideale del *laisser faire,* del *laisser passer* non sia adeguata per il ritrovamento di tale punto di equilibrio; può darsi che l'autorità statuale non possa essere ricondotta al ruolo del gendarme che punisce le trasgressioni lesive della libertà connesse all'egoismo di alcuni. Ma, al fondo, rimane ineliminabile l'ideale di una completa assenza di costrizioni come ideale supremo di liberazione » (32).

Dobbiamo essere grati al marxismo che storicamente ha combattuto una battaglia vittoriosa contro questa idea « borghese » di libertà: l'assenza di costrizioni nello spontaneo gioco delle forze sociali non produce affatto la libertà, ma la giungla, l'oppressione dei deboli e il dominio dei potenti. La libertà nativa favorita dallo stato liberale che si astiene dal prender posizione a favore di un progetto sociale, è una truffa funesta che scatena lacerazioni e ingiustizia. E anche sotto il profilo teoretico, siffatta libertà originaria, che significa mancanza di condizioni ma anche mancanza di vere motivazioni, non può evitar di prendere il suo volto amaro e tragico. Si pensi a Sartre che, su questa pista, ne ha colto l'aspetto ultimativo: l'uomo è condannato alla sua libertà così come è condannato alla morte, e in essa si dirige all'oscura mèta che gli è lasciata in mano, il totale non senso, la passione inutile.

E allora, di fronte a questo esito inevitabile, che recentemente ha assunto le tinte radicali del mero edonismo, come residuo povero di valori universali, nella ricerca incessante e dolorosa del piacere fisico (33), non resta che un'alternativa: dissolvere il concetto vago e forse vuoto di li-

(32) Benvenuto E., *loc. cit.*, p. 197.

(33) Baget-Bozzo G., *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale,* Firenze 1976, p. 20.

bertà in qualche altro concetto che abbia in sé maggior forza aggregante, che esprima la *teleonomia* di un progetto umano. E' questa, in fondo, la soluzione marxista. Una filastrocca di non so quale cantautore di sinistra dice press'a poco così: « Libertà non è il volo di un piccione,... libertà è partecipazione ». Ecco appunto: tolta via di mezzo la chimera liberale truffaldina, non resta che l'integrazione in un progetto politico vincente, non resta che mettersi a cavalcioni della storia pensando così di dominarla.

Ma, ancora una volta, noi sappiamo bene che la libertà vera è un'altra cosa. E infatti, la libertà non *è giudicata* dal progetto politico che intenzionalmente la esprime, ma è essa la premessa necessaria per *giudicarlo.* Un progetto politico che non abbia per fine, per contenuto, per forma, la libertà, non vale un soldo. Come potrebbe dunque aver senso fare della libertà qualcosa che è commisurato alla *partecipazione?* Partecipazione a che? Ai processi decisionali? In tal caso la libertà sarebbe ben misera cosa; poiché — tra l'altro — le minoranze, col loro dissenso, si autocondannerebbero alla non-libertà: per definizione! La libertà, cioè, verrebbe a somigliare moltissimo a quell'*amor fati* che il lugubre Nietzsche proponeva come ultima terapia contro lo sconforto dell'uomo legato alla cieca necessità dell'eterno ritorno.

L'articolo citato del 1974 era largamente influenzato da letture maritainiane e dal clima culturale conseguente. Come non dare ascolto alla fervorosa promessa di quel nuovo umanesimo integrale la cui stella « non è più l'idea del *sacro dominio* che Dio possiede su ogni cosa, ma piuttosto l'idea della *santa libertà* della creatura che la grazia unisce a Dio »? (34).

Il principio della libertà intesa quale *obiettivo* e non quale *dato* offriva argomento per un intero programma etico-politico: l'uomo storico è stretto tra i suoi vincoli; le sue scelte sono in apparenza libere, ma di fatto sono stravolte; egli, come dice S. Paolo, fa quel che non vuole, opta per quel che detesta, per ciò che lo incatena sempre più alla schiavitù del peccato (Rm. 7, 14 - 15). « Non per questo egli ha perduto il suo libero arbitrio, in quanto gli sta sempre dinanzi la possibilità di farne uso, di riconquistarne la pienezza; ma, se vuol giungere a tale obiettivo di libertà, l'uomo deve operare nel senso che lo libera, deve decidersi a prendere coscienza di se stesso ed assumersi a carico il proprio essere: solo così sarà salvo (cfr. F. Gogarten). Se dunque la libertà è, per sempre, un obiettivo, la difesa della libertà da parte della società civile, dello stato, della Chiesa, non può limitarsi ad impedire le sopraffazioni, né può esaurirsi nella ricerca di un punto di equilibrio in cui la libertà dell'uno non ostacoli quella dell'altro. Ben altri compiti si presentano: occorre, innanzitutto, progettare un itinerario alla libertà, per le strade della verità, della giustizia, del bene. Occorre poi un intervento puntuale, efficace, per garantire all'uomo uno spazio alla riflessione, alla consapevolezza di sé, al suo

(34) Maritain J. *Umanesimo integrale,* trad. it., Roma 1962, p. 198.

inserimento attivo e responsabile nella costruzione della città terrena » (35).

Eccoci giunti al punto fondamentale: definire il progetto giusto, quello che apre allo sviluppo della vera libertà nell'armonia di un'equilibrata promozione umana. La certezza che mi sosteneva era di poter situare storicamente e politicamente un simile progetto: si trattava del resto di una certezza condivisa da tutti, nel mondo cattolico, ed era lungi da me qualsiasi smania di originalità. Un progetto laico, e pure aperto all'accoglienza della parola salvifica; un'indicazione di giustizia, di bene comune, che potesse essere condivisa dai non credenti e pure trovasse la sua anima profonda in un impegno cristiano di carità, di testimonianza. Il patrimonio della dottrina sociale cristiana, a suo tempo così celebrato e da qualche anno offuscato dalle più spettacolose innovazioni delle teologie politiche, non doveva forse essere riconsiderato con umile dedizione?

Con questi propositi avevo cercato di riassumere — soprattutto per chiarire a me stesso le idee - i principi di un progetto cristiano di liberazione che tenesse conto della fede senza esserne subordinato, e che quindi rispondesse alla direttiva umanistica di Maritain: «non fare di *questo mondo stesso* il regno di Dio, bensì fare di questo mondo, secondo l'ideale storico richiesto dalle diverse età o, se si può dire, dalle *mute* di questo, il luogo d'una vita terrena veramente e pienamente umana, cioè piena certamente di debolezze, ma anche piena di amore, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia, la dignità della persona umana, l'amore fraterno e che pertanto prepara l'avvento del regno di Dio in modo filiale, non servile... » (36).

Non è certo difficile mettere insieme tali nobili princìpi: il rischio è semmai quello dell'ovvietà: si tratta di affermare il primato della persona umana rispetto a ogni altra realtà, sia essa il partito, la classe sociale, lo stato; si tratta di ribadire la connessione tra mezzi e fini, contro ogni scorciatoia machiavellica, dato che il fine è connotato dai mezzi usati per ottenerlo; si tratta di rifiutare il mito di una società perfetta realizzabile compiutamente nella storia dato che non qui abbiamo una città, ma ricerchiamo quella futura; e così via. Eppure, se resta in fondo al nostro cuore la speranza di trarre da questi grandi enunciati la grammatica di un progetto politico, la delusione è totale. Fuori da un orizzonte cristiano, ognuno dei concetti sopra ricordati si sbiadisce, perde la sua univocità, si presta agli usi più disparati. Peggio ancora: quei princìpi sembrano congegnati proprio per infrangere le categorie politiche, per debilitare l'efficacia di un intervento ben coordinato. Quale partito potrebbe assumerli nel suo programma senza doverli subito lasciar da lato, per non esser travolto nella dura lotta per la sopravvivenza?

Ammettiamolo con franchezza: è vano sperare che « l'uovo sia più

(35) Benvenuto E., *loc. cit.*, pp. 198-199.

(36) Maritain J., *loc. cit.*, pp. 151-152.

saggio della gallina ». Voglio dire che è vano assegnare al progetto di liberazione un'autonomia e una neutralità più estese di quelle che competono all'obiettivo di libertà da esso perseguito. E' infatti l'obiettivo che determina *semanticamente* il progetto, anche se è il progetto che consente di accedere *storicamente* all'obiettivo.

La conclusione di tutto questo discorso è, *dal punto di vista filosofico,* sconcertante. Riassumendo, ci siamo resi conto che l'indeterminatezza e l'imprevedibilità fenomenologiche non danno alcuna definizione valida di libertà, ma sono anche inadeguate a descriverne l'emergenza storica. Abbiamo perciò ripiegato sul concetto meno impegnativo e più facilmente ostensibile di liberazione, avvertendo che l'esperienza empirica manifesta la libertà non quale possesso bensì quale teleonomia. Di qui è derivata l'esigenza di definire un progetto di liberazione: ma si è dovuto riconoscere che tale progetto è in sé privo di un'autonoma collocazione, sia perché è a sua volta giudicato dall'obiettivo di libertà che lo qualifica, sia perché, nella sua espressione cristiana, è connotato da princìpi estranei al dominio della « ragion pura ».

Ciò nonostante abbiamo cercato di definire *rationali lumine* il concetto di libertà, a monte di qualsiasi scelta di fede, e abbiamo dimostrato « rigorosamente », utilizzando i soli strumenti della ricerca metafisica, che la libertà è disponibile all'uomo nell'esercizio dei suoi atti volontari.

Come si può sanare lo jato tra questi risultati in apparenza opposti? Come si può colmare il vuoto filosofico che si distende tra l'intelligibilità razionale della tesi a favore della libertà — priva di figurazione empirica — e l'impegno storico a favore della liberazione sul quale il credente non può evitare di interrogarsi?

Libertà e fede

La risposta che desidero ora proporre e illustrare (brevemente, perché questo articolo è già troppo lungo) è la seguente: *il vuoto filosofico può essere colmato solo teologicamente,* la libertà, il più « laico » dei concetti indispensabili alla teologia, affonda le radici della sua intelligibilità nell'area razionale, ma in essa resta muta, come se indicasse un'assenza, un'attesa inappagabile, che il confronto esperienziale rende vieppiù bruciante. Nell'orizzonte teologico, invece, la prospettiva cambia del tutto. Dobbiamo quindi domandarci, riprendendo il tema già considerato nelle prime pagine: in che senso la libertà interpella la fede? e, reciprocamente, quale nuovo contenuto, quale visibile figura storica la fede offre alla libertà?

Avevo detto all'inizio che le prime immagini che forse vengono in mente sono « i roghi enormi in cui ardean gli eretici » da un lato, ossia l'oppressione della libertà nel nome della fede, e la realtà dolorosa del dissenso, della persecuzione religiosa « là dove Dio piange » dall'altro, ossia l'oppressione della fede e della libertà nel nome di un progetto ideo-

logico e politico che pure ambisce a un suo modello di « liberazione ». Con questo duplice strato di immagini nella testa, sembra addirittura ovvio rivolgersi alle care e buone proposte di tolleranza. Se qualcuno di noi si compiace di star fedele alle cose amiche e domestiche di cui si è nutrita la nostra giovinezza, potrà rifarsi, ad esempio, al Manzoni, quando dice « che l'uomo può avere qualche volta il dovere di parlare per la verità, ma non mai quello di farla trionfare » (37). E se invece vogliamo far appello al grande evento, al grande dono che ha attraversato la Chiesa un quindici anni fa, il Concilio, potremo attingere alla Dichiarazione *Dignitatis humanae,* un testo che nel suo lucido, perfetto equilibrio, sembra passar sopra ogni difficoltà, sembra essersi scrollato di dosso la sua travagliata storia, e le accese polemiche che ne avevano accompagnato la formazione, e manifesta in ogni riga la sua disponibilità ad esser letto secondo chiavi complementari, cioè per affermare che l'annunzio di fede non può valersi della costrizione e nello stesso tempo non può esser ostacolato da nessuna potenza umana: ogni riga respinge l'alleanza col dominio secolare sulle coscienze e nello stesso tempo respinge le vessazioni aperte o subdole nei confronti dei credenti.

Ormai molta acqua è passata dal tempo della Dichiarazione conciliare: e il concetto di libertà ha preso sempre maggior terreno nei discorsi ecclesiastici e soprattutto teologici. Sono stati gli anni del lancio di nuove teologie antropocentriche: della secolarizzazione, della speranza, della politica e, appunto, della liberazione. Il Concilio si limitava a riconoscere nella *libertà* la *forma* dell'annunzio cristiano: a questo proposito poteva riferirsi a una consolidata tradizione dei padri, sino al testo scritturale. Perciò la *Dignitatis humanae* citava da Lattanzio ad Ambrogio, ad Agostino, a Gregorio Magno, a Clemente III, a Innocenzo III; oltreché Paolo, Giovanni, Matteo, Marco, eccetera. Ora invece la situazione cambia: la *libertà* diventa infatti, nelle teologie della liberazione, *il contenuto stesso del messaggio cristiano.* Anche in questo caso non mancano i riferimenti alla Scrittura. Si pensi a Dt 26, 5-9: Dio condusse Israele via dall'Egitto. L'esodo diventa una lettura teologica fondamentale; tutto può essere rivisitato come estensione di registro a partire dalla *liberazione:* liberazione dal peccato (Rom, 5 e ss; Col 1, 13-14); liberazione dalla morte (Col. 2, 12-14; Eb 2, 14-15; 1 Cor 15, 26 e ss); liberazione dalla schiavitù della carne (Rm 8, 5-9; Gal 5, 17-18); liberazione dal dominio di Satana; libertà dalla legge (Mt 5, 20; Mt 17, 24; Rm 7, 1-6; Gal 4, 5); libertà dagli elementi del mondo; e così via.

Ma il clima post-conciliare, influenzato da certe immagini della teologia dell'« incarnazione », cioè dalla costante sottolineatura del momento storico, terreno, politico-sociale; restìo, dopo le graffianti analisi del De Lubac, alle distinzioni tradizionali tra naturale e soprannaturale, ha presto

(37) Manzoni A., *Osservazioni sulla morale cattolica,* intr.

convertito il concetto di liberazione in una sua declinazione politica. In un saggio esemplare per chiarezza — su un tema di natura sua così problematico — il Molari descrive a larghi tratti l'orientamento del dibattito: «il problema di fronte al quale i teologi attuali debbono misurarsi non riguarda più il rapporto esistente tra liberazione umana e liberazione globale e definitiva dell'uomo e tanto meno quale subordinazione debba esistere tra azione politica e impegno ecclesiale (...). I termini del problema non sono quindi più: "Liberazione eterna o liberazione storica?", bensì: "Quale liberazione storica è veramente globale?". E' in questa prospettiva che sono sorte la teologia della speranza, la teologia politica, la teologia della liberazione e le varie forme di teologia della prassi (Ortoprassi) che configurano il panorama attuale del pensiero maturato nell'ambito dell'esperienza cristiana. Per questa mutata prospettiva è impossibile dare una valutazione delle diverse teologie senza tener conto del debito che esse hanno nei confronti delle filosofie che nei momenti di silenzio hanno sostituito la teologia stessa nella funzione critica e riflessiva all'interno del cammino sociale della libertà. Il rapporto ad es. fra la critica della società tecnica e borghese iniziata dalla scuola di Francoforte e la teologia politica di G.B. Metz, l'innegabile influsso della filosofia utopica di E. Bloch sulla teologia della speranza di J. Moltmann, e l'evidente connessione tra la lettura marxista della società oppressiva, l'esperienza di lotta delle masse operaie e la formulazione della teologia della liberazione sorta in America Latina mostrano chiaramente quanto convergenti siano oggi i progetti teologici e quelli storici » (38).

Quali sono i capisaldi di queste nuove teologie che in un modo o nell'altro si riconnettono alla liberazione e che nel corso degli anni 70 hanno affascinato le sinistre cristiane, hanno alimentato il dissenso delle comunità di base, hanno ammutolito le componenti moderate dei teologi e del mondo cattolico « ufficiale », esercitandole in mediazioni tanto comprensive quanto insignificanti e povere spiritualmente? Detti assai in breve, i capisaldi sono elencati dal Molari nei seguenti punti: 1) « La liberazione alla quale il cammino della salvezza deve condurre l'uomo, non riguarda solo la vita futura ma investe anche quella presente » (questo sciagurato « non solo... ma anche » diventa comune; nessuno sembra avvertirne l'implicito pervertimento!). 2) La comunità cristiana quindi non può evitare un impegno attivo all'interno della storia per favorire la libertà (alla quale — si aggiunge vagamente — « Cristo ci ha chiamati »); « e tale impegno deve riguardare i non-liberi, cioè gli oppressi ». 3) La comunità cristiana che, negli ultimi secoli, ha evitato di prendere chiaramente questo impegno e ha di fatto favorito il potere contro gli emergenti disegni di liberazione (socio-politica, s'intende) « ha tradito il suo compito di "sacramento di salvezza" » e deve essere in questo senso condannata e combattuta.

(38) Molari C., voce *« Liberazione »* del Nuovo dizionario di Teologia, E. P. 1977, pp. 742-743.

4) La liberazione cristiana ha carattere escatologico *nel senso che si compie* nell'escatologia: come pienezza e ridondanza di quel che nella storia è *anticipato*. Questo punto ha un rilievo del tutto particolare perché segna una svolta epistemologica che fa terra bruciata intorno a sé: « mentre la teologia precedente presumeva di definire il presente attraverso il futuro (conosciuto attraverso le formule della rivelazione), la teologia della liberazione (concorde in questo con tutti i movimenti attuali della teologia) giudica possibile solo intravvedere il futuro attraverso le realizzazioni presenti » (39). 5) L'unico criterio per valutare l'efficacia e l'autenticità dell'annunzio cristiano diventa la *prassi:* solo la prassi storica può render credibile il messaggio di *liberazione* in cui si condensa l'Evangelo.

Mi si consenta di citare, un'ultima volta, il Molari nella chiusa del suo saggio: « Nel nostro tempo la sopravvivenza della chiesa come "sacramento di salvezza" (*Lumen Gentium* 1) è legata ai segni di libertà che essa riesce a creare; in questo senso, limitato e transitorio, si può dire che liberazione è il nome attuale della salvezza » (40).

E' una conclusione pazzesca (che, naturalmente, non intendo attribuire all'Autore ma ai movimenti teologici da lui descritti). Come si può giungere così in basso? Far delle contingenti scelte storiche, che la prassi politica trascina nel gran calderone dei compromessi e della vanità, la chiave necessaria per dare un senso alla salvezza di Cristo! Far di Cristo il riempimento delle attese, come se Egli si fosse adagiato nelle istanze di liberazione dell'Israele storico dai Romani e si fosse messo a costruire la sua corte di piccoli dignitari! Far del Cristianesimo la consolazione immaginaria che può dare un po' di fiducia (di speranza, come si dice) ai progetti storici dell'uomo! Rendere il cristiano una specie di fanciullo sognante e bisognoso di certezze, rispetto alla maturità smagata del laico che sa di non potersi attendere alcuna dolcezza oltre la coscienza del dovere fatto!

Eppure è una conclusione — in certo modo — inevitabile. Se della *libertà,* o della sua traccia storica, la liberazione, si fa un concetto originario ed evidente, del quale è anzi empio mettere in discussione il significato e il contenuto, ebbene, allora una sola possibilità resta disponibile: la libertà, resa *idolo,* inghiotte la fede, ne fa un'appendice, la rende una sua preistoria. La libertà diventa così il nome attuale della salvezza cristiana.

Non era questo ciò che si poteva trarre legittimamente dall'affermazione di libertà nella fede contenuta nel documento conciliare. Qui, è vero, si parlava di primato della coscienza, ma si precisava che la coscienza dev'essere retta e formata; si parlava di libertà religiosa, ma si precisava che essa si fonda non su una disposizione soggettiva bensì sulla stessa natura umana. Al n. 3, ad es., si dice: « Quanto sopra esposto appare con

(39) *Ibidem,* p. 744.

(40) *Ibidem,* p. 748.

maggiore chiarezza qualora si consideri che norma suprema della vita umana è la Legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Iddio, con sapienza e amore, ordina, dirige e governa l'universo e la società umana ». Si parlava dunque di ordine sociale, ma si precisava che deve trattarsi di un ordine sociale obiettivo « della tutela di quella onesta pace pubblica che è un'ordinata convivenza nella vera giustizia, e della debita custodia della pubblica moralità ».

Quali e quante sottolineature: *retta* coscienza, norma *suprema,* Legge *divina, vera* giustizia, *pubblica* moralità! Che vuol dire tutto ciò? Come è possibile allora assegnare un ruolo *esplicativo,* assegnare un senso pregiudiziale al concetto di libertà — « nome attuale della salvezza » — dal momento che esso presuppone, secondo il Concilio, un intero universo di valori, di idealità, di problemi, dove fede e storia, dove escatologia e società sono implicate?

Ecco il compito che ci siamo assunti nel presente articolo: tutta la lunga analisi sulla validità razionale del concetto e del principio di libertà e sulla inadeguatezza insuperabile di qualsiasi descrizione fenomenologica, era orientata a ristabilire il corretto rapporto tra libertà e fede contro l'impoverimento introdotto dalle nuove proposte teologiche. Ora possiamo esporre la nostra tesi con parole semplicissime: basta capovolgere soggetto e predicato, basta cioè rovesciare la subordinazione semantica della salvezza alla libertà, far della salvezza il predicato e il principio, e della libertà il soggetto, per ottenere « la verità limpida, senza veli », come diceva Feuerbach.

Il vuoto filosofico nei riguardi del contenuto della libertà è così riempito teologicamente: ivi la libertà non è definita dalla sua fenomenologia ma è essa stessa fenomenologia di un'altra realtà. Ossia la libertà delle azioni umane è il *segno* della responsabilità dell'uomo di fronte al disegno di salvezza che lo riguarda. Limitandomi al semplice schema del ragionamento, posso dire così: affinché l'annunzio salvifico sia intelligibile non interessa affatto fare della libertà un principio, o un'anticipazione, o una conferma; interessa invece fare della libertà una *condizione* che dia *pienezza al segno* dell'unica cosa necessaria: l'elezione della creatura razionale alla visione beatifica di Dio, la sua divinizzazione. Infatti il disegno di salvezza che per la grazia di Dio irrompe nella storia non può avere per interlocutore il bruto o la marionetta: esso suppone nell'uomo la responsabilità etica dei suoi atti. E la responsabilità etica ha per condizione — come testimonia il grande pensiero cristiano, da Agostino ad Anselmo, a Tommaso — la libertà. Questo, e solo questo, è il filo corretto del discorso.

Si noti l'inversione di prospettiva: le teologie della liberazione interpretano l'escatologia come *pienezza* della libertà storica; qui al contrario è la libertà la *pienezza del segno* salvifico che pure lascia incontaminata l'infinita differenza tra la figura di questo mondo e il Regno. I teologi secolarizzanti credono di poter conseguire nella libertà il riferimento che

spiega la salvezza, per affermare in consonanza allo spirito del mondo che « salvezza significa libertà o liberazione »; qui invece diciamo esattamente la cosa opposta: la salvezza — col tramite della responsabilità morale — è la sola base integralmente intelligibile della vera libertà.

Appunti per una teologia della libertà

Al termine del presente lavoro desidero fissare, come semplici appunti, alcuni temi salienti che potrebbero essere elaborati in una trattazione teologica della libertà, e che derivano tutti dal medesimo principio metodologico: per parlare della libertà occorre respingere *sempre* la logica della *riduzione.*

1) Si è già veduto che il rifiuto del riduzionismo consente una definizione rigorosa dell'atto libero ed apre alla dimostrazione della sua possibilità. Sulla scorta di questi risultati, avendo distinto formalmente la libertà dalla sua fenomenologia, ossia dall'indeterminatezza delle scelte e dall'imprevedibilità, si può affrontare in modo nuovo il problema del Concorso e della prescienza divina. Un abbozzo, in tal senso, era stato tentato nel saggio del 1968: ma sarebbe necessario un approfondimento ben più maturo e consistente. E' facile prevedere una significativa convergenza, anche se in un mutato orizzonte di pensiero, con l'itinerario agostiniano.

2) Lo schema di discorso che si è proposto nel paragrafo precedente per chiarire la libertà entro il progetto di salvezza esige un'ulteriore specificazione epistemologica, sì da non confondere quel che attiene al contenuto specifico della fede con quel che riguarda le sue condizioni di intelligibilità.

3) Occorre caratterizzare la libertà non da ciò che essa — di per sé — consente (ossia dall'insieme di possibilità operative che essa promuove), ma da ciò che la presuppone. Voglio dire: i contenuti della libertà derivano da quegli aspetti dell'azione umana che presuppongono — per potersi manifestare autenticamente — la libertà. La visione opposta intende connotare l'azione libera mediante le « possibilità di scelta »: ma in tal caso la riduzione fenomenologica diventa inevitabile. Invece, se i contenuti della libertà sono *definiti* dagli aspetti dell'azione umana che, senza la libertà, perderebbero significato, ne viene che tali contenuti si riferiscono, in ultima istanza, alla *dimensione morale.* Infatti è proprio la *responsabilità* quell'aspetto che *suppone,* per essere autentico, la libertà.

La libertà, dunque, vive soltanto entro l'orizzonte etico: la *legge* che la delimita è, per ciò stesso, quel che la fonda! In questa prospettiva dovrebbero essere analizzati anche i rapporti tra libertà e grazia: rapporti che sono sempre restati un enigma oscuro, forse perché si cercava di comporre la grazia con un concetto *spurio* (potremmo dire, « laico-liberale ») di libertà. Una linea di ricerca potrebbe essere intravvista alla luce del principio che la grazia « perfeziona » (in senso forte!) quel che si è detto

ora per la legge: così come la legge, nel momento in cui delimita la libertà, la fonda, allo stesso modo, per un'analogia sotto il segno della « sovraeminenza », la grazia, nel momento in cui « toglie » la libertà, la realizza.

4) E' necessario esprimere storicamente il progetto di liberazione nella « grammatica » che è propria all'annunzio della salvezza: e cioè a partire dal futuro escatologico che precomprende e manifesta il futuro storico, non come anticipazione o prolessi, ma come immanente valenza semantica (41). Qui dunque può esser ripreso, con diversa intenzione, il discorso intuito dalle teologie della liberazione: in effetti, la libertà ha sempre la figura storica del « già e non ancora ». Il problema però sta nell'evitare che alla libertà sia conferito il ruolo del *significato*; il significato risiede nella salvezza. La libertà appartiene all'ordine del *segno*; è la pienezza del segno. Nella dialettica tra il necessario e il sovrappiù, essa fa parte del sovrappiù, e in questa sua collocazione riceve, per la apparente arbitrarietà che la contraddistingue, il carattere specifico di *segno*.

Tutto questo può essere approfondito per una teologia della politica: i grandi princìpi del progetto storico cristiano sono utili proprio nella misura in cui sono politicamente infondati e impotenti. Il primato della persona, la coerenza tra fini e mezzi, l'apertura alla trascendenza, la giustizia e l'amore fraterno, manifestano nella loro impotenza politica — sempre contraddetta dalla prassi — il contrassegno che dà ad essi un volto cristiano: non abbiamo qui una città poiché attendiamo a quella che verrà. L'impotenza politica è, se si può dire, quel fermento semantico che dispone la prassi ad un significato che il tempo non cancella. E' in questa visuale che il concetto di libertà può essere integralmente assunto dal cristiano. Ed è in questa visuale che il concetto di libertà può essere non soltanto speculativamente fondato, ma anche arricchito di un contenuto inconfondibile.

Le rivoluzioni, le lotte, i compromessi, che hanno sempre tra le mani qualche bandiera, spesso in tutt'e due i versanti opposti, con su scritto « libertà », non riguardano la fede. Quei compromessi, quelle lotte, quelle rivoluzioni si interessano generalmente del concetto *ridotto* di libertà in quanto scelta indeterminata, che la storia ha stritolato, avvolgendolo nelle tecniche del consenso, strapazzandolo in battaglie meschine, sospingendolo all'arbitrio, o alla licenza, o alla violenza come sola alternativa all'integrazione autoritaria nei progetti politici.

Ormai, sempre di più, il concetto autentico di libertà sopravvive soltanto nell'atmosfera della fede: appartiene al cristiano. Il quale sa bene di poterne essere custode in virtù del disegno globale di salvezza che a lui è dato, nella luce della Verità che non tramonta: la Verità che libera.

EDOARDO BENVENUTO

(41) Cfr. Benvenuto E. *La salvezza come problema semantico*, in ATI « La Salvezza cristiana », Assisi 1975, pp. 161-183.

CONSEGUENZE DELLE RECENTI RICERCHE SUI SISTEMI PER LO STUDIO DEI SISTEMI SOCIALI

1. *I due modelli di evoluzione.*

Tra gli innumerevoli sistemi descritti e studiati dai vari capitoli della ricerca scientifica, sembrano per l'uomo particolarmente interessanti quelli ordinati, dotati di una struttura, e più complessi: organismi viventi, ecosistemi, società umane, ecc. Naturalmente non può stupire che la complessità di questi renda il loro studio estremamente difficoltoso e spesso avaro di risultati. Il fascino del successo delle scienze fisiche e chimiche ha sempre giocato un ruolo notevole nella speranza di elucidare le strutture dotate di un assetto altamente ordinato. Ma tutti i tentativi sostanzialmente « riduzionistici » non hanno mai portato a successi risolutivi. Hanno permesso naturalmente di ottenere grandi risultati nel capire e nel tradurre in leggi fenomenologiche alcuni meccanismi in base ai quali i sistemi ordinati funzionano. La biologia molecolare o l'econometria possono essere, in campi diversi, esempi significativi di ciò.

Se però certi aspetti del funzionamento « normale » dei sistemi complessi possono essere indagati e compresi in termini deterministici (sia che si tratti di un determinismo meccanicista, sia che si tratti di un più attuale determinismo statistico), la stessa esistenza di questi sistemi ordinati resta incomprensibile, come incomprensibili restano le transizioni di tali sistemi da uno stato ordinato, ad un altro pure ordinato (o più ordinato).

Questa situazione, naturalmente, non è casuale, ma ha delle origini lontane. Esse affondano le loro radici nella diversa concezione dell'evoluzione dei sistemi che la fisica da un lato, la biologia e la sociologia dall' altro sono andate elaborando. E' interessante rilevare che queste due diverse concezioni evolutive sono state formulate, quasi contemporaneamente, nell' ottocento. L'idea di evoluzione è naturalmente molto antica, ma è nell'ottocento che essa è andata assumendo la sua formulazione moderna, quella che ancora oggi, pur con tutti gli adattamenti e con tutte le correzioni necessari, utilizziamo. Ma l'ottocento, anche se talora si dimentica, come dicevo, ha dato origine a due diverse concezioni evolutive, addirittura contrapposte. In fisica l'ottocento vede la formulazione e l'affermazione della termodinamica. Boltzmann e gli altri fondatori di questo capitolo della fisica definirono, in fondo, i principi che regolano l'evoluzione dei sistemi fisici. Tali principi consistono in definitiva nel fatto che i sistemi fisici tendono a passare da stati meno probabili a stati sempre più probabili, e non è dif-

ficile mostrare che gli stati più probabili sono anche stati più disordinati. Come è noto esiste una funzione, in termodinamica, che misura proprio il procedere dell'evoluzione dei sistemi verso il loro massimo disordine, è l' entropia.

Sempre nell'ottocento, d'altra parte, Carlo Darwin formulava, come è noto, altri criteri evolutivi, validi per i sistemi biologici. Essi descrivono l'evoluzione di tali sistemi verso stati gradualmente sempre più ordinati. Spencer allargò, in fondo, tali criteri anche all'evoluzione sociale. L'ottocento, in altre parole, prospettava due modelli interpretativi, incompatibili tra loro, dei processi evolutivi: quello dei sistemi fisici che vanno evolvendo naturalmente verso stati sempre più disordinati e quello dei sistemi biologici e sociali che sembrano evolvere, al contrario, verso stati sempre più ordinati.

A rigore non è detto che questi due criteri debbano essere necessariamente incompatibili fra loro. Da un punto di vista strettamente statistico nulla può escludere che si realizzi uno stato poco probabile. Se si estrae a sorte da un sacchetto una serie di lettere successive, nulla può escludere con sicurezza che la successione delle lettere estratte a caso dia come risultato l'« Infinito » di Leopardi. Quello che è certo è che il verificarsi di questo « stato » risulta estremamente improbabile. Analogamente, come è stato notato, nulla può escludere che, di miracolo statistico in miracolo statistico, atomi, molecole, cellule, si siano combinati in modo da originare l'uomo e questo abbia interagito con i suoi simili in modo da dar vita alle più complesse società. E' chiaro però che, se anche tutto questo non è impossibile, è certamente estremamente improbabile: tanto improbabile che l'uso del termine « incompatibili » sembra non del tutto fuori luogo.

Tutto questo, mi pare, ha avuto le sue conseguenze. La scienza e la tecnologia hanno avuto successo. Anche se il loro modello evolutivo poteva sembrare insufficiente per comprendere tutta la realtà, le grandi realizzazioni nel comprendere la natura e nel manipolarla sembrarono indicare, senza ombra di dubbio, la grande efficienza dei metodi utilizzati dalla scienza. Come non ricorrere ad essi anche per studiare le strutture complesse come gli organismi viventi o le società umane? E questo tanto più quanto più risultava evidente che le metodologie usate dalle scienze fisiche e chimiche risultavano valide per capire e interpretare i singoli meccanismi concreti di funzionamento dei sistemi complessi. Il fatto che la spiegazione complessiva dei sistemi ordinati, della loro esistenza e della loro storia, andasse al di là delle metodologie della fisica, in senso stretto, restava un problema. E proprio questo finì sempre per mostrare l'insufficienza di ogni spiegazione strettamente meccanicistica.

Il problema restava e a molti parve indispensabile ricorrere, in qualche modo, all'idea di un progetto, di un disegno finalizzato, di una qualche forma di «intelletto», per dar conto dei sistemi più complessi ed ordinati. Sono gli atteggiamenti ordinariamente accusati dai materialisti delle

varie confessioni, di « spiritualismo » o di « idealismo ». Essi avevano, per la verità, qualche ragione, poiché, almeno fin che si resta nell'ambito delle « spiegazioni » scientifiche, queste metodologicamente son proprie solo se espresse (e solo se è possibile ciò) in termini di grandezze reali, sperimentabili e misurabili. E questo è vero, anche se poi i materialisti, per salvare certi loro assunti generali, in verità filosofici, devono far entrare dalla finestra ciò che è stato cacciato dalla porta, introducendo ad esempio, in meccanica quantistica, quelle « variabili nascoste » che, tra l'altro, la ricerca più recente sembra aver mostrato essere insostenibili.

Anche il materialismo, almeno nelle sue forme classiche, non aveva dunque vita facile di fronte alle strutture complesse. Non bastava certo la materia bruta, passiva della tradizione: occorreva una materia diversa, una materia in perenne movimento, una materia creatrice di nuove forme, una materia che dialettizza, come l'idealismo hegeliano, il più diretto progenitore, non mai rinnegato, andava suggerendo. La materia assumeva così quelle caratteristiche di originalità e di creatività che idealisti e spiritualisti introducevano sotto forma di diverse entità. Non a caso suscita molte perplessità la ripresa del materialismo dialettico, che proprio in questi anni vede un tentativo di ricupero. Ma una situazione analoga, pare a me, si deve identificare nell'interpretazione della società in termini di materialismo storico. Anche qui, di fronte ad aspetti delle società interpretabili in termini deterministici, stanno aspetti e momenti in cui innovazione, creatività, rivoluzione, sono termini ineliminabili.

Sempre, a ben vedere, si ritorna al contrasto tra i due modelli di evoluzione: quello della termodinamica che prevede un graduale passaggio di un sistema verso stati sempre più disordinati, fino al raggiungimento dell' equilibrio e quello di tipo darwiniano che identifica transizioni verso strutture più ordinate. Tale contrapposizione implica anche una ulteriore differenziazione: un comportamento deterministico, prevedibile ed un comportamento per certi aspetti imprevedibile, creativo. E' difficile pensare ad un ragionevole superamento di questi contrasti se la stessa scienza, che è alla loro origine, non contribuisce a tale superamento. E' perciò inevitabile chiedersi se dall'ottocento in poi la scienza non sia proprio riuscita a compiere qualche passo in questa direzione. La risposta è che fino a non molti anni fa non era possibile intravvedere molto in questa prospettiva. In questi ultimi anni, peraltro, la termodinamica ha compiuto alcuni passi di estrema importanza. Tali progressi, per il loro interesse generale, meritano di essere conosciuti anche al di fuori della stretta cerchia degli specialisti. Vale pertanto la pena di esaminarli attentamente, sia per il loro interesse generale, sia per il fatto che la termodinamica non appartiene a quel gruppo di capitoli della scienza « alla moda » e per i quali quindi ogni nuova acquisizione viene rapidamente divulgata da giornali, rotocalchi e gazzette. Esamineremo perciò rapidamente tali nuove acquisizioni, per considerarne poi le conseguenze più generali.

2. *Termodinamica, stati di equilibrio e stati stazionari.*

Vediamo prima un po' meglio i termini del problema. Quello che la termodinamica intende dire è che i sistemi tendono a portarsi nel loro stato di equilibrio ed in esso tendono a permanere stabilmente, quando ad esso siano pervenuti. Un sistema passa da uno stato all'altro mediante un processo, quale che esso sia. Ma perché un processo si verifichi, è necessario che esista un qualche disquilibrio, che è proprio la causa del verificarsi del processo. Se un sistema si trovasse uniformemente alla stessa temperatura in ogni punto, non accadrebbe nulla; ma se una parte del sistema fosse più calda di un'altra, si verificherebbe un flusso di calore (cioè un processo) dalla parte più calda verso quella più fredda. Il dislivello termico sarà la causa del processo, che proseguirà fino a che la differenza di temperatura verrà eliminata. Il processo, a questo punto, si arresterà e più nulla si verificherà (il sistema ha raggiunto l'equilibrio). La stessa situazione si ripresenta in ogni altro caso in cui ci si trovi di fronte ad un dislivello di qualsiasi natura: una differenza di potenziale elettrico determina un flusso di corrente, una differenza di concentrazione tra due zone del sistema determina un flusso di materia verso la zona a minor concentrazione, ecc. E sempre lo stato di equilibrio è il punto di arrivo dell'evoluzione del sistema.

Naturalmente è importante capire perché l'evoluzione dei sistemi fisici tenda verso lo stato di equilibrio e perché un tale stato, una volta raggiunto, tenda ad essere stabile. Ricorriamo ancora ad un esempio. Supponiamo che il sistema che stiamo considerando sia composto da certe quantità di due liquidi diversi miscibili, a contatto tra loro. Se facciamo l'ipotesi che ad un certo istante i due liquidi, per qualche ragione, si trovino separati e non mescolati, pur essendo a contatto, vogliamo dire con questo che ci si trova di fronte ad un dislivello: il liquido A, ad esempio, si trova tutto a destra, ed in concentrazione praticamente nulla a sinistra, mentre l'opposto accade per il liquido B. Macroscopicamente non è che una delle situazioni discusse sopra. E ci si aspetta, di conseguenza, che ne risultino dei processi, e cioè un flusso del liquido A verso sinistra ed un flusso del liquido B verso destra, fino a che le concentrazioni non si siano completamente equilibrate, fino a che, in altre parole, i due liquidi non si siano completamente mischiati e la composizione del sistema non sia così divenuta omogenea. Questo è lo stato di equilibrio che risulta stabile. E nessuno, ragionevolmente, si aspetterebbe che spontaneamente il sistema evolvesse nel senso di un ritorno alla separazione dei due liquidi.

Consideriamo ora lo stesso problema dal punto di vista microscopico. A destra vi saranno le molecole di tipo A che si muoveranno in continuazione a caso, in tutte le direzioni, per effetto dei moti di agitazione termica, urteranno tra loro, rimbalzeranno, variando velocità e direzione. La stessa situazione avrà luogo a sinistra con le molecole di tipo B. Consideriamo ora la situazione negli strati immediatamente vicini alla superficie

di separazione. A destra vi saranno molecole di tipo A che si muoveranno in tutte le direzioni. Tra queste alcune andranno verso sinistra e finiranno tra le molecole di tipo B. Tra queste molecole di tipo A, per effetto degli urti molecolari, alcune torneranno indietro, ma altre procederanno oltre. Altre molecole di tipo A entreranno gradualmente tra le molecole di B e, a seguito dei movimenti a caso delle molecole, lo strato di mescolamento dei due tipi di molecole procederà fino a che tutto il compartimento di sinistra del nostro sistema sarà un miscuglio di molecole A e B. E poiché anche le molecole di tipo B, a seguito dei moti disordinati di agitazione termica, andranno diffondendo verso destra, anche nel compartimento di destra si determinerà la stessa situazione. In altre parole si andrà verso una situazione in cui, almeno per quanto concerne la composizione molecolare, non sarà più possibile distinguere un compartimento di destra da uno di sinistra. Si ha ora a che fare con una situazione omogenea: è lo stato di equilibrio, in cui più nulla di rilevante può accadere. I moti casuali e disordinati delle molecole proseguono, ma la probabilità che essi possano portare alla situazione ordinata di partenza è praticamente trascurabile. Ciò non esclude che questi movimenti casuali non possano determinare delle transitorie e casuali variazioni di concentrazione locali, che scartano dalla media. Si tratta di fluttuazioni dovute ai moti molecolari casuali. Esse possono anche determinare situazioni transitorie e locali di maggior ordine, ma queste vengono rapidamente riassorbite e scompaiono rapidamente. Tali fluttuazioni, che in questo contesto non sembrano avere alcuna rilevanza, come vedremo, risulteranno invece determinanti in una diversa situazione.

Occorre sottolineare anche che si è fatto riferimento, sopra, a termini come « ordine » e « disordine », per indicare che l'evoluzione del sistema, descritta sopra, si svolge verso lo stato più disordinato, compatibile con la struttura del sistema. E tale è in effetti la situazione che si verifica. Si immagini di sostituire le molecole dei due tipi diversi dell'esempio, con delle palline bianche e nere. La situazione sarà la seguente: inizialmente le palline vengono poste accuratamente in un contenitore, in modo molto ordinato; ad esempio tutte le palline bianche verrano poste a destra e tutte le palline nere a sinistra. Se intervengono dei movimenti a caso (si supponga ad esempio di agitare dall'esterno il contenitore mediante movimenti qualsiasi) le palline cominceranno a muoversi e c'è da aspettarsi che esse tenderanno gradualmente a mischiarsi ed a distribuirsi in modo casuale. La disposizione iniziale ordinata delle palline si è persa e si è passati ad uno stato disordinato. Questa è l'evoluzione « naturale » di ogni sistema fisico abbandonato a se stesso. E, come si è detto, questa evoluzione verso lo stato di massimo disordine compatibile con la struttura del sistema (stato di equilibrio) è misurata da una particolare funzione: l'entropia, che cresce gradualmente con l'avvicinarsi del sistema allo stato di massimo disordine.

In realtà se questo fosse l'unico modello ricavabile dallo studio dell'

evoluzione dei sistemi fisici non ci sarebbero molte speranze di capire su questa base l'evoluzione dei sistemi complessi. Di fatto però la situazione risulta molto più complicata e gli stessi fisici hanno dovuto rendersene conto negli ultimi anni. Si supponga che un sistema non sia isolato e che possa scambiare energia ed eventualmente materia con l'ambiente circostante. In un caso del genere si può pensare ad una situazione diversa. L' ambiente rifornendo con continuità il sistema di nuova energia ed eventualmente di materia può far sì che un processo che si verifichi nel sistema prosegua indefinitamente senza portare ad uno stato di equilibrio, in quanto il dislivello che il processo tende a colmare, viene continuamente reintegrato dall'ambiente che fornisce energia e materia. E' facile fare un esempio, ed è interessante sceglierlo nell'ambito dei sistemi biologici che, come è noto, sono sistemi aperti, sono cioè sistemi che scambiano energia e materia con l'ambiente esterno. Se in una cellula vi è una certa concentrazione di glucosio, questo disquilibrio viene abbassato, fino a raggiungere un livello di equilibrio, tramite processi chimici (reazioni) che comportano la demolizione delle molecole di glucosio mediante apparati ed enzimi specializzati di cui le cellule dispongono. Raggiunto uno stato di equilibrio i processi si arrestano. Se però l'ambiente è in grado di rifornire continuamente la cellula di glucosio, nonostante i processi chimici, il disquilibrio permane ed i processi possono proseguire indefinitamente. La situazione reale è stata qui semplificata, ma concettualmente questo schema è sufficiente per capire che ora l'evoluzione del sistema può non raggiungere lo stato di equilibrio. Naturalmente i prodotti di scarto, conseguenti alla rottura del glucosio (anidride carbonica e acqua), verranno restituiti all'ambiente.

Poiché, come vedremo, questo schema risulta molto interessante, è opportuno analizzarlo un po' meglio. Se un sistema è in equilibrio, per definizione in esso non succede nulla. Ma nel caso di alcuni sistemi la necessità di operare è irrinunciabile. Questi sistemi sono normalmente sistemi ordinati e spesso molto complessi, come ad esempio i sistemi biologici. Per tali sistemi un continuo operare è necessario, sia per mantenere la loro struttura complessa, sia per opporsi alle variazioni ambientali, che potrebbero compromettere la stabilità del sistema stesso. Così, ad esempio, nel caso della cellula, la demolizione del glucosio non è un processo casuale, che potrebbe anche non verificarsi, ma è invece una necessità in quanto proprio dalla demolizione della molecola di glucosio la cellula ricava la energia dei legami chimici rotti e ottiene l'energia necessaria perché possano procedere i processi vitali.

In situazioni del genere i processi possono portarsi in una situazione di particolare stabilità ed in tal caso la velocità di tali processi risulta costante nel tempo. Poiché, in tal caso, tanta è la materia che entra nel sistema (nell'esempio fatto, sotto forma di glucosio), quanto quella che esce dal sistema (nell'esempio anidride carbonica e acqua), il sistema, pur ope-

rando con continuità, ad un osservatore che lo analizza in momenti successivi, appare sempre lo stesso, sia per quanto riguarda la struttura, che per quanto riguarda la composizione chimica. Il sistema, in tale stato, potrebbe sembrare in equilibrio, in realtà non è così perché il mantenimento della situazione è il risultato di un continuo operare: potremmo dire che si tratta di un « equilibrio dinamico ». Tale stato prende il nome di « stato stazionario » e richiede continui scambi tra sistema e ambiente.

Lo stato stazionario è tipico dei sistemi biologici, ma lo si ritrova nei sistemi complessi che operano e che sono stabili. Così un ecosistema stabile in cui entra materia (gli alimenti) ed energia, si hanno specie che si nutrono di altre che si riproducono, mantenendosi costanti, ed escono i materiali di scarto; così un complesso industriale in cui entrano materie prime ed escono prodotti; così una società umana, una città, ecc. Tutti questi sistemi possono esser descritti da modelli matematici, più o meno complessi, che si rivelano in genere efficienti, e che sono formalmente simili, anche se le variabili si riferiscono, naturalmente, a grandezze diverse nei vari casi. E tutto questo vale nei limiti in cui si mantiene lo stato stazionario, sempre, naturalmente, a parte le inevitabili fluttuazioni.

3. *La nuova termodinamica.*

A ben vedere questo tipo di descrizione rappresenta una aggiunta ed una generalizzazione della termodinamica classica. Questa, sostanzialmente, considerava sistemi all'equilibrio o sistemi che si avviano all'equilibrio mediante qualche processo irreversibile, né è questa la sede per entrare in dettagli, né per precisare il senso ed i limiti di questa affermazione. I processi irreversibili producono entropia, tendono infatti a disordinare il sistema. La termodinamica classica considera ordinariamente i sistemi all'equilibrio, che si trovano già al massimo valore dell'entropia, compatibile con la situazione, oppure i sistemi che vanno verso questo valore massimo, mediante appunto il verificarsi di processi irreversibili che producono proprio entropia, disordinando il sistema, fino a che questo non abbia raggiunto il suo massimo valore di disordinamento. Il verificarsi di processi irreversibili con continuità potrebbe far pensare allora che il sistema in cui questi si verificano veda la propria entropia aumentare con continuità e che si disordini sempre di più. Che le cose non stiano così è mostrato dall'esistenza degli stati stazionari che permettono ai sistemi di permanere invariati, mantenendo le proprie strutture e quindi il proprio ordine e conseguentemente di non accrescere nel tempo la propria entropia. Questo è reso possibile dagli scambi continui che il sistema ha con l'ambiente e che permettono di scaricare proprio sull'ambiente l'entropia prodotta nel sistema, per effetto del suo operare. Nell'esempio del glucosio presentato sopra, sei atomi di carbonio legati fra loro a costituire un anello, entrano

nella cellula sotto forma di molecola di glucosio. I sei atomi di carbonio, per permettere all'anello di sussistere, devono trovarsi l'uno rispetto all'altro in una posizione ben precisa. La molecola di glucosio è una struttura ordinata ed è perciò a basso contenuto entropico. La cellula, come si è visto, smonta la molecola di glucosio, rompendo i legami chimici e rendendo i sei atomi di carbonio indipendenti l'uno dall'altro (sotto forma di sei molecole di anidride carbonica). I sei atomi di carbonio ora non sono più vincolati ad assumere posizioni relative ben determinate, ma possono assumere a caso posizioni qualsiasi, l'uno rispetto all'altro. La posizione relativa dei sei atomi di carbonio è ora molto più disordinata di quanto non fosse prima, nel caso della molecola di glucosio. Possiamo dire che l'entropia complessiva dei sei atomi di carbonio è aumentata. Questo aumento è frutto del disordinamento (produzione di entropia) dovuto ai processi irreversibili che hanno avuto luogo entro il sistema e che hanno portato alla demolizione (disordinamento) del glucosio. Il sistema però non mantiene entro di sé le sei molecole di anidride carbonica, ma le restituisce all'ambiente. Il sistema, insomma, riceve dall'ambiente sei atomi di carbonio ordinati, li disordina e li restituisce all'ambiente disordinati, mentre una nuova molecola di glucosio entra nel sistema.

Si può concludere che se si ha un sistema aperto, in un ambiente adeguato, il sistema può operare senza disordinarsi (stato stazionario), anche se il prezzo è quello di disordinare l'ambiente e può sopravvivere tramite un flusso continuo di materia e di energia che lo attraversi. Lo sviluppo più recente del capitolo della così detta «termodinamica dei processi irreversibili» o «termodinamica di non-equilibrio» (1), dovuto a De Groot, Onsager, Prigogine ed altri, rende pienamente conto di queste situazioni che, come si è detto, non si verificano solo in sistemi fisico-chimici, ma principalmente nei sistemi biologici, negli ecosistemi e nelle società umane.

Il loro interesse è dunque notevole, anche se la situazione non è ancora completamente soddisfacente. Quando ci si trovi di fronte ad un sistema ordinato, complesso, in continuo operare, possiamo capirne, giustificare e descriverne esattamente il suo funzionamento, purché tale sistema sia in stato stazionario. Tutto questo però non ci dice nulla su come un tale sistema possa originarsi. Inoltre si continua a descrivere l'evoluzione del sistema in termini deterministici, né possiamo dire nulla circa l'insorgere di situazioni nuove, né circa il passaggio del sistema ordinato ad uno stato ancora più ordinato e più complesso.

Si è detto che gli stati stazionari sono stabili. In realtà ciò è sempre vero quando ci si trovi in regime lineare, abbastanza vicino all'equilibrio. Se ci si allontana molto dall'equilibrio, se cioè i disquilibri divengono mol-

(1) Per una più precisa esposizione della termodinamica di non equilibrio, si veda ad esempio: I. Prigogine: « Introduction to Thermodynamics of Irreversible Processes ». Thomas, Springfield (Ill.), 1955.

to intensi, la stabilità dello stato stazionario non è più garantita. Queste situazioni, anche per la loro complessità, fino a questi ultimi anni, non erano state prese in considerazione. Non sembrava, del resto, prevedibile che la loro indagine avrebbe dato quei risultati sorprendenti che sono invece emersi e che hanno permesso di intravvedere la possibilità di un discorso molto più generale e molto più importante di quanto non si potesse supporre.

I progressi di questi ultimi anni hanno in effetti messo a disposizione della fisica strumenti concettuali adeguati ad affrontare le situazioni presentate da sistemi che si trovino lontano dall'equilibrio, in regime di non-linearità ed è apparso evidente che quanto si è accertato nel caso di sistemi fisico-chimici nelle condizioni suddette, può considerarsi valido per qualsiasi tipo di sistema che risponda alle stesse caratteristiche: sistema formato da varie unità interagenti fra loro; sistema aperto (che scambi cioè con l'ambiente esterno sia energia, sia materia); sistema che si trovi in uno stato lontano dall'equilibrio; sistema che contenga aspetti di non-linearità (le equazioni che descrivono i processi che in esso si svolgono non devono essere lineari, cioè di primo grado; devono cioè essere di grado superiore o contenere funzioni logaritmiche, esponenziali; ecc.). E' importante sottolineare subito che i sistemi biologici, gli ecosistemi, i sistemi socio-politicî presentano proprio queste caratteristiche. E' anche doveroso ricordare subito che i suddetti notevoli progressi si devono in buona parte ai recenti lavori di Ilya Prigogine (che per essi ha ottenuto il Premio Nobel del 1977) e della sua scuola, attraverso il lavoro sia del gruppo di Bruxelles, che di quello di Austin nel Texas (2).

Vediamo innanzitutto brevemente in che cosa consistano i progressi recenti cui si è accennato sopra. Si è già detto che quando un sistema si trova in uno stato sufficientemente lontano dall'equilibrio, questo stato del sistema non è più necessariamente stabile. Si può anzi mostrare che, in genere, quando ci si allontana dall'equilibrio, si raggiunge ad un certo punto un livello in cui il sistema diviene instabile: vi è, in altri termini, una sorta di « soglia » di instabilità. E questo può anche non stupire, ed è ragionevole che, al di là di tale soglia, il sistema possa evolvere verso un nuovo stato. Non è questa la sede per esporre le ragioni tecniche che motivano tali conclusioni. E' invece importante chiedersi quale sarà il nuovo stato verso cui il sistema evolverà.

E proprio a questo proposito emergono conclusioni estremamente interessanti. Si può mostrare infatti che se, in condizioni di instabilità, il sistema evolve verso un nuovo stato, questo non appare rigidamente determinato dallo stato precedente, non vi è cioè alcuno sviluppo deterministico tale per

(2) Non è qui il caso di citare la vasta bibliografia per chi voglia documentarsi meglio in proposito. Ci limitiamo a segnalare una raccolta di saggi di Prigogine ed altri, che abbiamo curato e che contiene un'ampia bibliografia e risulta leggibile per un lettore colto, anche se non specializzato. Essa è in corso di stampa per l'Editore Longanesi (1978).

cui il nuovo stato sia prevedibile. In realtà più stati diversi possono essere realizzati dal sistema, che evolverà verso uno di questi in modo casuale. Tutto questo richiede un'ulteriore analisi.

L'analisi di Prigogine e dei suoi collaboratori ha mostrato che in queste situazioni giocano un ruolo determinante le fluttuazioni. Queste sono eventi del tutto casuali che si verificano sempre localmente in piccole regioni di ogni sistema. Nei sistemi fisico-chimici esse sono legate ai movimenti disordinati e casuali delle molecole per effetto dei moti e degli urti dovuti ai movimenti di agitazione termica. Essi possono produrre delle variazioni locali per esempio nelle concentrazioni delle sostanze che compongono il sistema che scartano, così, rispetto ai valori medi assunti in relazione ad un certo stato stazionario. Quando un sistema si trova in uno stato stabile, le fluttuazioni non costituiscono alcun problema, esse vengono infatti riassorbite e, per effetto della legge dei grandi numeri, i valori medi delle variabili macroscopiche che caratterizzano il sistema finiscono sempre per prevalere. Se però il sistema ha superato la soglia di instabilità, non è più sicuro che le fluttuazioni che possono verificarsi, vengano riassorbite dal sistema. Può aver luogo infatti una fluttuazione che, sotto certe condizioni, si mantiene, si generalizza e finisce per invadere tutto il sistema, che evolve così verso un altro stato.

Anche la condizione in base alla quale una fluttuazione può divenire dominante o essere riassorbita, è stata accertata ed è apparsa di validità generale. Si è visto che negli stati stazionari hanno luogo dei processi irreversibili e che questi producono entropia, scaricata poi nell'ambiente circostante. Si dimostra che nello stato stazionario la produzione di entropia raggiunge un minimo. Se si verifica una fluttuazione, questa può avere come effetto un aumento o una diminuzione nella produzione di entropia per unità di tempo, da parte del sistema. Le ricerche recenti cui abbiamo fatto riferimento, hanno mostrato che se gli scarti conseguenti alla fluttuazione, presentati dalle forze e dai flussi rispetto ai valori che questi assumono allo stato stazionario, determinano una maggior produzione di entropia, il sistema ritorna spontaneamente nel suo stato di minima produzione di entropia e la fluttuazione viene di conseguenza riassorbita ed il sistema permane nello stato in cui si trova. Se, al contrario, dalla fluttuazione risulta una diminuzione nella produzione di entropia, sempre che il sistema sia in condizioni di instabilità, la fluttuazione si consolida, si espande ed il sistema passa ad un nuovo stato.

Occorre aggiungere che in ogni particolare situazione le fluttuazioni che soddisfano alle condizioni di cui sopra possono essere più di una. Poiché le fluttuazioni sono eventi a caso, non è possibile prevedere quale fluttuazione si verificherà per prima e verso quale stato evolverà, di conseguenza, il sistema. Poiché il nuovo stato può ancora divenire instabile, fluttuazioni successive possono determinare una lunga evoluzione del sistema, che non sarà più descrivibile in termini deterministici. Per esser più pre-

cisi: il sistema si comporterà deterministicamente tra una fluttuazione « di successo » e la successiva, mentre l'insorgere di una fluttuazione è un fatto del tutto casuale e rende imprevedibile l'evoluzione del sistema. Analogamente, in questa prospettiva, risulta impossibile ricostruire l'evoluzione passata di un sistema, soltanto sulla base della conoscenza del suo stato attuale. E' difficile allora non riferirsi all'evoluzione di questi sistemi, se non ricorrendo, in senso proprio, al termine « storia ». Se si considera che le fluttuazioni che si impongono, riducono la produzione di entropia, e possono permettere quindi un aumento di « ordine » nel sistema, si capisce che si può avere una evoluzione verso stati più « ordinati », giustificando l'espressione proposta dallo stesso Prigogine di « ordine mediante fluttuazioni ».

Non è qui possibile entrare nel dettaglio tecnico di studi che implicherebbero l'utilizzazione di strumenti matematici e di concetti tecnici della termodinamica. Quello che è stato detto è peraltro sufficiente per capire che l'antinomia che sembrava contrapporre una evoluzione verso stati più organizzati, ad una evoluzione verso stati sempre più disordinati, sembra non più sostenibile. In realtà la termodinamica permette di comprendere entrambi i tipi di evoluzione e di stabilire quale di essi si possa verificare, una volta che il sistema con cui si ha a che fare possa essere descritto esattamente e le sue interazioni con l'ambiente esterno possano essere considerate.

4. *Termodinamica e sistemi complessi.*

Quanto si è detto non è l'esposizione solo di una teoria, per quanto rigorosa essa possa essere; ma si riferisce anche ad una serie di sperimentazioni che forniscono ormai un valido supporto ai concetti esposti. E questo vale non solo per quanto riguarda i sistemi fisici e chimici. Ricerche notevoli cominciano a mettere in evidenza l'interesse di queste idee per i sistemi biologici e per gli ecosistemi. Ma è nel caso dei complessi sistemi umani socio-politici che è estremamente importante esaminare la rilevanza delle nuove idee. In proposito alcune prime ricerche quantitative vanno rivelandosi quanto mai promettenti. E' del resto naturale che le equazioni messe a punto per descrivere sistemi con certe ben precise ed esattamente definite caratteristiche, valgano ogni volta che ci si trovi dinanzi sistemi con quelle caratteristiche. Ed abbiamo già visto che i sistemi socio-politici presentano proprio le caratteristiche necessarie per l'applicabilità del linguaggio che abbiamo considerato. Naturalmente un'equazione definisce certe relazioni tra grandezze in modo formale ed è irrilevante quali siano in concreto, ogni volta, queste grandezze, purché tra esse si verifichino le relazioni definite. E' ovvio che un sistema fatto da atomi è diverso da un sistema fatto da uomini. Ma i metodi della statistica e la definizione di una distribuzione sono gli stessi sia che si indaghi sulla velocità media delle

particelle in moto per l'agitazione termica, sia che si indaghi sul guadagno medio di una popolazione di individui. Le ragioni per cui la velocità di una particella scarta dalla velocità media di un gruppo di particelle sono certamente diverse dalle ragioni per cui il comportamento di un individuo scarta rispetto al comportamento medio di una popolazione umana, ma nessuno si stupisce che tutti questi fenomeni possano rientrare nei linguaggi della statistica, senza implicare assolutamente alcun « riduzionismo ».

A ben vedere le conclusioni sopra esposte trovano riscontro anche nell'esperienza più generale. Se una persona esprime dure critiche nei confronti di un Governo e divulga tali critiche, in quella società si verifica un evento locale non prevedibile deterministicamente: una fluttuazione. Se la struttura sociale in cui questa fluttuazione ha luogo si trova in uno stato stabile, se non vi sono particolari tensioni, né scontri drammatici, è praticamente sicuro che le critiche (al limite anche se giuste) non avranno grandi effetti e finiranno per essere riassorbite: la fluttuazione è stata eliminata. Se al contrario la società si trova in una situazione di crisi, in cui gravi tensioni siano presenti, se cioè la società si trova in uno stato di instabilità, è possibile che le critiche (al limite anche se non valide) trovino ascolto, si allarghino nella società, tanto da costituire, se soddisfano le condizioni richieste, la goccia che fa traboccare il vaso. Questa fluttuazione può dunque portare quella società al collasso con conseguente passaggio di essa ad un nuovo stato. Il sistema si è dunque « evoluto ».

Non è difficile trovare altri esempi. Prigogine fa l'esempio di due industrie automobilistiche che, in ipotesi, mettano sul mercato simultaneamente due modelli di macchine comparabili per costi e per prestazioni. Statisticamente è prevedibile, data la somiglianza delle due vetture, che le loro vendite procedano parallelamente, per cui, in assenza di ulteriori motivi, è ragionevole prevedere che il mercato si ripartisca attorno al 50% in favore dell'una o dell'altra. Possono però intervenire delle « fluttuazioni » del tutto casuali. La scelta a favore di una delle due macchine da parte di un personaggio noto e popolare può innescare un fenomeno « imitativo » (che è un fenomeno « non-lineare ») e spostare a favore di uno dei due modelli la preferenza degli acquirenti, in determinati ambienti. Analogamente l'acquisto di uno dei due modelli da parte del direttore « antipatico » di un certo ufficio può, per reazione, spingere i dipendenti ad orientarsi verso l'altro modello. Si tratta sempre di fenomeni « non-lineari ». Essi, in una situazione di stabilità del mercato, possono compensarsi, non avere effetto e regredire. E' però sufficiente che, per motivi casuali, le fluttuazioni in una direzione prendano un qualche vantaggio, specialmente in situazioni di instabilità (ad esempio: se il mercato non « tira » e le vendite sono scarse, attribuendo così più peso alle « fluttuazioni »), perché l'equilibrio venga rotto a favore di una delle due vetture, e perché la situazione evolva verso il fallimento di uno dei due modelli, a favore dell'altro.

Gli scritti di Prigogine e dei suoi collaboratori contengono altri esempi

e soprattutto le indicazioni degli studi già condotti lungo queste linee nell'ambito dei problemi socio-economici, anche in termini quantitativi. Non è pertanto qui il caso di andare oltre. Ci limitiamo solo a sottolineare l'interesse della nuova situazione che riduce indiscutibilmente la tradizionale divaricazione tra scienze dell'uomo e scienze della natura. Anche se alcune valutazioni di ordine filosofico che Prigogine ritiene di trarre da tutto questo ci paiono discutibili, non si può non rilevare che questo ordine di idee rivaluta l'importanza e l'efficacia del fatto singolo, individuale.

Ha ragione Prigogine quando sottolinea che i nuovi risultati della termodinamica superano la tradizionale distinzione tra necessità e contingenza. Lontano dalle instabilità, infatti, le leggi deterministiche prevalgono in modo netto, ma in prossimità delle instabilità giocano in modo determinante le fluttuazioni, cioè proprio le attività individuali delle unità che formano il sistema. Prigogine e la Stengers sottolineano giustamente che tutto questo fa venire in mente una celebre controversia che vide contrapporsi Durkheim e Tarde. Per Durkheim, come è noto, i fatti sociali verranno spiegati mediante cause sociali che mettono in secondo piano gli individui. La statistica, per Durkheim, giustifica l'insignificanza dell'individuo sugli eventi più generali: « ...il fenomeno sociale non dipende dalla natura personale degli individui. Nella fusione da cui deriva, tutte le caratteristiche individuali, essendo divergenti per definizione, si neutralizzano e si cancellano mutuamente...» (3). Per Tarde, al contrario, la conoscenza diviene tanto più scientifica quanto più si approssimano le situazioni di dettaglio. La sociologia deve perciò raggiungere i «fatti sociali elementari», spiegando così le situazioni complesse mediante i dettagli.

La contrapposizione viene superata nella nuova prospettiva, sopra indicata. Si ha infatti una continua alternanza, un continuo interscambio tra fasi deterministiche, quando prevalgono le leggi della statistica, ed in cui gli eventi umani, come l'esperienza ci mostra, sono prevedibili entro un certo arco di tempo; e fasi in cui l'attività degli elementi individuali del sistema (siano essi eventi del tutto casuali o iniziative volontarie e coscienti, ma descrivibili come eventi stocastici nel quadro della descrizione globale del sistema) riescono a prevalere, ad espandersi e ad imporsi a tutto il sistema. Gli insuccessi di tutte le previsioni a lungo termine e di tutte le pianificazioni, quale che ne sia stato il colore o le matrici ideologiche o le modalità, sono in accordo con queste considerazioni. Tale situazione giustifica la «prevedibilità» degli economisti, dei sociologi, i comportamenti «medi», ma esclude che l'evoluzione dell'uomo e delle sue società storiche, nel suo complesso, sia deterministica in senso stretto. Ammette la possibilità di iniziativa e di successo dell'uomo, fondando una visione personalistica, senza isolare assurdamente l'opera dell'uomo dal contesto sociale e fisico

(3) Tradotto da: E. Durkheim: «Représentations individuelles et Représentations collectives». In « Sociologie et Philosophie », Paris, P.U.F., 1967, pag. 29.

in cui esso vive e opera e che solo tramite una continua interazione consente e rende significativo il suo successo. Ammette il verificarsi di eventi casuali che possono, in determinate circostanze, incidere sul sistema e modificarlo, senza cadere in una bergsoniana insorgenza « creativa », perché gli stessi eventi casuali sono « trattabili » in modo preciso e le condizioni per una loro incidenza sul sistema rispondono a regole ben determinate e formulabili. Mi pare che una tale prospettiva, per quanto si è appena detto, sia incompatibile con una visione marxista dell'evoluzione della società.

5. *Analisi dei sistemi e società umane.*

Mi pare invece che, se si vuole cercare un punto di contatto con una visione più tradizionale della storia dell'uomo, derivante dalle scienze umane, si può far riferimento, forse, ad un orientamento diverso. Non può non venire in mente l'opera di uno dei più noti storici contemporanei: Arnold Toynbee. Ed il riferimento qui non va naturalmente ai vari lavori storici dell'autore citato, quanto piuttosto al suo tentativo di valutare complessivamente lo sviluppo storico e di evidenziarne determinate caratteristiche. Toynbee in « A Study of History » (4) esamina le grandi civiltà della storia, identificandone un certo numero di tipi fondamentali. Di tali civiltà Toynbee studia l'evoluzione sulla base di vari motivi e schemi, tra cui: una civiltà va vista come un insieme di parti (potremmo dire « sotto-sistemi ») in interazione tra loro e con l'ambiente esterno, si hanno situazioni di « sfide e risposte » (in termini di teoria dei sistemi potremmo dire di « feedbacks ») e di « stimoli », la conseguente evoluzione delle civiltà passa attraverso stadi successivi: « genesi », « sviluppo », « crollo » e « disgregazione » che può avere un diverso andamento (può alternare sconfitte e riprese o può « cristallizzarsi »). Così possono aversi anche civiltà « arrestate ».

Non è certo qui il caso di descrivere nel dettaglio il pensiero di Toynbee, del resto ben noto. Non è nemmeno il caso di discutere se i tipi di civiltà classificati da Toynbee siano esaustivi o no e se sono soddisfacenti i meccanismi evolutivi proposti. E' invece interessante notare che l'analisi di Toynbee è condotta, di fatto, in termini di una visione « sistemica » e nel linguaggio della teoria dei sistemi essa può esser tradotta. L'analisi di Toynbee può essere estesa, corretta, modificata, approfondita, ma comunque resta un'analisi che prevede momenti di instabilità ed il verificarsi di eventi specifici cui il sistema può rispondere sia eliminando la « fluttuazione » che si è prodotta, sia accettandola. Si ha a che fare con una visione di ogni singola civiltà storica come un sistema composto da molteplici unità in interazione che evolve deterministicamente solo in modo parziale,

(4) Volumi 10+2, Oxford University Press, London, 1934-1961 (e ripubblicati 1962-1964). Ne è stato redatto un compendio (1946) cui ci riferiamo mediante la traduzione italiana (Einaudi, Torino, 1950 e, recentemente, Newton & Compton Italiana, Roma, 1975).

perché momenti di instabilità permettono il verificarsi di linee evolutive non deterministiche.

Quello che risulta importante, in tutto questo, è che ci si trova di fronte ad un modello evolutivo chiaramente e precisamente formulato e quindi verificabile e non di fronte ad una interpretazione in chiave ideologica, per sua natura non verificabile. Anche nelle situazioni di instabilità si prospettano gli eventi «possibili», anche se non si è in grado di prevedere quale di essi si verificherà. E' il modo di far «previsioni», attraverso la formulazione di un certo numero di «scenari» possibili. Non è pertanto un caso che il modello evolutivo di Toynbee sia stato studiato, tradotto in termini della teoria dei sistemi e formalizzato in schemi a blocchi globali, che possono permettere di esprimere il modello in termini quantitativi. Le conseguenti equazioni potrebbero essere fatte girare su un calcolatore per una completa elaborazione (almeno di alcuni aspetti di dettaglio) e per un controllo sulla validità del modello proposto.

Questi tipi di approccio mi sembrano non privi di interesse e mi pare che proprio questo tentativo di formalizzazione del modello di Toynbee meriti di esser conosciuto (5). Ma anche tutte le nuove idee, in particolare quelle messe a punto dallo studio e dall'analisi dei sistemi, che portano ad una immagine nuova della scienza e che, contestualmente, propongono metodologie formalizzate e quantitative per lo studio dei sistemi e della loro evoluzione, meritano di essere conosciute e meditate anche dagli studiosi delle scienze umane. Queste hanno certamente a che fare con una entità affatto peculiare: l'uomo, che coinvolge in sé ben altro che la scienza dei sistemi. E' però forse anche il momento di smantellare molte mitologie e molte ideologie che sono andate appesantendo eccessivamente e pericolosamente l'ambito di indagine sull'uomo e sulle sue società.

Per questo è sembrato utile procedere ad una prima ricognizione in questo campo, senza pretendere altro che proporre dei problemi e suggerire una discussione.

RENZO MORCHIO

(5) A. Lepschy e S. Milo: «Su un modello formalizzato per la rappresentazione delle concezioni di A. Toynbee sulla dinamica degli eventi storici». SCIENTIA. Vol. 111, N. I-II-III-IV, 1976. Pagg. 11-33.

DIRITTO COMUNE E BIBBIA

I rapporti tra diritto comune e Bibbia non sembrano costituire un tema di studio che sia oggi attuale: il dibattito sulle questioni generali che il termine stesso di diritto comune implicava, è via via diminuito, già nell'immediato secondo dopoguerra, per lasciare il posto ad indagini forse più storicamente puntuali ma anche più circoscritte nel loro significato storiografico. La stessa recente discussione, intorno all'ipotesi di Michel Villey (cui dovremo poi accennare), non sembra avere risollevato il problema.

In realtà la questione Bibbia-diritto era inattuale anche nella precedente situazione storiografica, nel senso che si davano per scontate, e dunque non si mettevano in discussione, alcune convinzioni, che potremo ora considerare comuni. Anche per questo il tema ha ancora oggi una sua legittimità generale.

1. L'asserzione fondamentale, che non sembra avere trovato smentita, è questa: tra diritto comune e Bibbia i rapporti sono necessari. Ricorderò un passo dell'Ermini: «si può ben dire che la Chiesa diede lo spirito con cui tutte le fonti dovevano essere intese, e che, come il diritto canonico usò spesso concezioni e materiali giuridici romani per trarne, vivificandoli con questo spirito, costruzioni nuove, così, penetrando lo spirito cristiano nell'elemento romano, ne alterò... la sostanza o ne sospinse l'ulteriore evoluzione» (1). Questo condizionamento era possibile per «l'unità creata dalla Roma cristiana con la propagazione della verità evangelica, unica per tutti gli uomini...; è per questa unità... che la romanità, tutta pervasa e rinnovata dall'afflato spirituale e religioso che anima il medioevo, e fatta romanità medievale e cristiana, giunge ai secoli moderni» (2): la «propagazione — dunque — della verità evangelica», che non può farsi che a partire dal deposito rivelato che la Bibbia trasmette. La necessità del rapporto ha qui il suo fondamento.

In questa linea di interpretazione non tutti si sono riconosciuti e si possono riconoscere. Il continuarsi della romanità, la pretesa unità medievale, l'«alterazione» prodotta dallo spirito cristiano, sono questioni ancora

(1) G. Ermini, *Corso di diritto comune*, I, Milano 1952 (3.a ed.), p. 152.

(2) Ibid., p. 4. I principali scritti dell'Ermini su questo argomento (escluso il *Corso* citato) sono ora stati raccolti nel volume: *Scritti di diritto comune*, a c. di D. Segoloni, Padova, 1976 (Università degli Studi di Perugia, Annali della Facoltà di Giurisprudenza, N.S., IV). L'Ermini ha più recentemente ripreso e sistemato le sue convinzioni in *Diritto romano comune e diritti particolari nelle terre della Chiesa*, in *Ius Romanum Medii Aevi*, V, 2, Mediolani, 1975 (ora in *Scritti di diritto comune*, pp. 129-208).

aperte. Come lo sono del resto, più specificamente, le questioni fondamentali sul diritto comune: se esso rappresenti l'evoluzione del diritto giustinianeo o sia piuttosto una nuova creazione giuridica; come sia andato formandosi ed affermandosi, se si dia o no, come un compiuto sistema o un' aggregazione di sistemi giuridici. Non è ora necessario ricordare i grandi dibattiti dei decenni passati né di proporre altre soluzioni, quanto osservare come vi figuri quel rapporto.

La testimonianza dell'Ermini è allora significativa: se l'epoca del diritto comune è innanzitutto l'epoca medievale, pare impossibile negare che la sua formazione, come poi il suo esercizio, non abbia un rapporto con la tradizione cristiana, e dunque con la Bibbia: si potrà senza dubbio discutere sul significato che la componente biblico-cristiana assume nel diritto comune, ma non si potrà non constatarne la presenza.

I rapporti Bibbia-diritto comune sono perciò necessari perché evidenti: la Bibbia è il testo dove, per ricordare un altro maestro di questi studi, Francesco Calasso, «la vita umana è considerata come integralmente legata ad un unico fine supremo: il raggiungimento del regno di Dio» (3); e ancora: «la fede religiosa fu veramente una forza creativa..., il sentimento religioso... un lievito di vita spirituale e pratica..., il terreno della fede... era anche il terreno della vita e ogni forza viva ne era investita e interessata» (4); in seguito a ciò, «mosso da questa idea (quella della Chiesa come regno di Dio in terra e dunque capace come tale di unificare il mondo) il mondo antico si rianima nella coscienza medievale» (5).

Esiste un sottile legame tra queste posizioni, pur molto diverse per altre motivazioni e altri risultati della ricerca (6), cioè una concezione del Medioevo come fatto storico unitario, nel senso che si vede nel Medioevo l'epoca di una «spirituale unità dell'Europa romano-cristiana» (7), l'epoca in cui domina «l'idea... della riduzione del mondo a unità» (8). Il diritto comune è così «il diritto dell'unità» (9). Rispetto a questa convinzione, divengono minori le distanze tra i due studiosi, per cui il diritto comune è, per l'uno, «il diritto romano medievale inteso come espressione del diritto naturale» (10), per l'altro il diritto comune è legato «all'idea dell'

(3) F. Calasso, *Il problema storico del diritto comune,* in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta,* II, Milano 1939, p. 488.

(4) F. Calasso, *Medio Evo del diritto,* I, Milano, 1954, pp. 357-358.

(5) Ibid., p. 359.

(6) E' nota, tra altre, la divergenza, tra l'Ermini e il Calasso, a proposito dell'inizio e poi delle tappe che caratterizzano la storia del diritto comune, ma si sa come le questioni di periodizzamento coinvolgano tutta una visione storiografica. Si cfr. anche Calasso, *Il problema storico,* cit., p. 497 e sgg. Sulla questione è tornato ancora l'Ermini in *Diritto romano comune* cit., pp. 139-141.

(7) Così il Calasso, *Il problema storico* cit., p. 507.

(8) Così l'Ermini, *Diritto comune,* in *Nuovissimo Digesto Italiano,* V, Torino 1960, p. 826, ora in *Scritti di diritto comune,* op. cit., p. 119.

(9) Ermini, *Corso di diritto comune,* op. cit., p. 140.

(10) Ibid., p. 141.

impero universale..., voluto da Dio e imitante il regno di Dio..., unum imperium unum ius » (11).

Provenendo da diverse esigenze scientifiche e da diverse convinzioni storiografiche, in questi studiosi (come in altri) (12) si osserva, con concordia, una sola componente della vicenda storica medievale, che è in fondo la tradizione romana, per cui l'ordinamento politico e giuridico è il vertice dell'esperienza storica (13). La Chiesa manifesta sì una fede, una tensione diversa, ma della sua presenza storica si può parlare solo in quanto questa fede e questa tensione, di per sé ineffabili, si calano nelle strutture storiche, le sole conoscibili, coincidano esse, o meno, con la loro assunzione nello spirito umano.

L'unità medievale sarebbe dunque rappresentata dall'unità di una fede in quanto essa si esprime nell'unità di una concezione politica e di un diritto. Il fine ultimo dell'uomo medievale si concreterebbe sul piano storico come riduzione ad unum del genere umano. La tradizione cristiana presenta la Bibbia come strumento necessario perché l'uomo possa raggiungere il suo fine metastorico; il diritto comune ha finalità storiche, ma è toccato dalla visione biblica, in quanto è lo strumento di quella storicizzazione della fede: lo strumento dell'unità terrena del genere umano (14).

Per tali modi si è considerato il diritto comune in rapporto alla Cristianità, come diritto della Cristianità (15), ma non si è considerato il rapporto tra Cristianità e Chiesa, come elemento necessario al giudizio anche intorno al diritto. Ora che è venuto il tempo, alla fine del secolo XX, in cui la Cristianità appare come una esperienza storica finita (16), quel rapporto può essere posto in termini diversi. I termini per cui la relazione tra diritto comune e Bibbia apparivano qualche decennio fa necessari ed evidenti, possono essere messi in dubbio, e la questione ripresa secondo una diversa prospettiva, in cui il significato della Bibbia può essere assunto con maggiore pienezza di significato.

---

(11) Calasso, *Il problema storico* cit., p. 482.

(12) Non sono in grado di tenere qui presenti altre indagini, che tuttavia non mi sembrano andare oltre i termini ora prospettati; si veda almeno M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia tra Medioevo ed età moderna,* Catania, 1976 (e la bibliografia indicata a p. 137).

(13) Significativa, in questo senso, appare l'equiparazione (pur nella distinzione) tra diritto canonico e diritto civile in Ermini, e la sua scelta di indagine — con questa ipotesi — circa il diritto comune pontificio, fin dal saggio su *Il diritto comune pontificio e la sua bibliografia,* in *Guida bibliografica per lo studio del diritto comune pontificio,* Bologna, 1934 (ora in *Scritti di diritto comune,* op. cit., pp. 43-51).

(14) In modo significativo si vedono le pagine dell'Ermini e del Calasso ricordate sopra nelle note 8 e 11.

(15) Si cfr. anche L. Prosdocini, *Per la storia della Cristianità medioevale in quanto istituzione,* in *Le istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » nei secoli XI-XII: Papato, cardinalato ed episcopato,* Milano, 1974, pp. 4-18.

(16) Sul concetto di cristianità e sulla sua fine si veda tra l'altro G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale,* Firenze, 1976, pp. 7-9, 55 sgg.

2. Non è ora possibile proporre che un primo e singolo sondaggio: si potranno in seguito misurare altre condizioni e altri casi.

Per valutare la tradizione medievale con un saggio minimo ma significativo, in un'epoca e in una persona per cui essa si ordina con estrema lucidità e potenza intellettuale, si possono rileggere alcuni passi della *Summa* di Tommaso d'Aquino, nelle questioni 90-114 della la-IIae, dove egli considera la natura e il ruolo di ogni *lex* (17).

Ora la Bibbia stessa contiene una *lex*, in un quadro complesso ma sapientemente ordinato verso una meta: «Oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem» (Ia-IIae, q. 90, a. 2). Tommaso ordina il suo materiale ispirandosi ad Agostino e utilizzando soprattutto Aristotele: legge eterna, legge naturale, leggi positive.

Siccome il creato è retto dalla volontà divina, «ipsa ratio gubernationis rerum in Deo... legis habet rationem..., sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso» (Ia-IIae, q. 91, a. 1). Ma poiché l'uomo è fatto a immagine e somiglianza divina, in lui è un'orma della legge eterna, la legge naturale: «in ipsa (rationali creatura) participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur» (Ia-IIae, q. 91, a. 2). Ora la legge naturale «dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia» (Ia-IIae, q. 91, a. 5, ad 3m), e su questa si esemplano le leggi positive umane, necessarie a rendere quella esplicita e praticamente operante: «ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indimonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda» (Ia-IIae, q. 91, a. 3).

Questa esigenza di rapporti necessari è talmente rigida, in Tommaso, come del resto nella tradizione teologica, da ritenere non-legge quella legge umana che non possa trovare un riferimento alla legge naturale e da questa alla legge eterna. «Sicut Augustinus dicit... "non videtur esse lex, quae iusta non fuerit"... Unde omnis lex humanitus posita... si... in aliquo a lege naturali discordat, iam non erit lex, sed legis corruptio» (Ia-IIae, q. 95 a. 2).

Era necessaria anche una legge positiva divina, quella del Vecchio e del Nuovo Testamento (la Bibbia, dunque): poiché fine dell'uomo è la eterna beatitudine, questo fine «excedit proportionem naturalis facultatis humanae» (Ia-IIae, q. 91, a. 4), ed è possibile toccarlo solo se guidati direttamente da Dio mediante norme che non hanno solo riferimento, come quelle umane, agli atti esteriori dell'uomo, ma anche ai suoi «interiores motus» (ibid.).

Questa dottrina tomista, per cui tutto il mondo umano è concepito come un *exitus a Deo* per un *reditus in Deum*, e dunque tutto l'umano è

(17) Su questo gruppo di questioni la letteratura è troppo ampia per essere qui segnalata; si cfr. almeno quella ricordata in S. Thomae de Aquino *Summa theologiae*, Alba - Roma, 1962, p. 939 (seguiamo il testo di questa edizione).

considerato rispetto al divino, è notissima, e forse non occorreva richiamarla. Tuttavia mi pare che, per il nostro scopo, sia opportuno sottolineare due punti.

Innanzitutto la non-centralità della ragione umana nel momento stesso in cui pone la legge positiva: perché infatti « ratio humana secundum se non est regula rerum » (Ia-IIae, q. 91, a. 3), lo è Dio solo; nella ragione, come « principia... naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda » (ibid.). Dio resta la guida dell'uomo; la ragione regola solo le azioni umane, gli exteriores motus, non l'uomo come tale. A questo provvede la legge divina positiva, il Vecchio e il Nuovo Testamento, che sono tra loro in un rapporto di imperfezione a perfezione, di *puer* a *vir* (cfr. Ia-IIae, q. 91, a. 5).

Ora il Nuovo Testamento, la *lex nova*, induce gli uomini all'osservanza della norma in termini affatto singolari ed unici, cioè « per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi » (Ia-IIae, q. 91, a. 5). Perciò il Nuovo Testamento è definito « gratia Spiritus Sancti » (Ia-IIae, q. 106, a. 1). Qui Tommaso è ancora una volta sulla strada di Agostino: « Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti? » (ibid.). Ma questa definizione della *lex nova* è il punto in cui tutta la costruzione della *Summa* prende senso: quello stesso che rivela la sua struttura in tre libri: Dio, uomo e la loro unione in Cristo e nel cristiano.

L'angolo prospettico di Tommaso è reso chiaro fin dalla prima pagina delle 25 questioni dedicate alla legge: « Principium... movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam » (Ia-IIae, q. 90, premessa). La legge è uno strumento esteriore, che istruisce l'uomo nel suo cammino verso Dio.

Ma chi guida veramente l'uomo è una presenza interiore, significata con il termine grazia, sinonimo di vita divina comunicata. Il senso di *lex nova*, in cui si matura anche il messaggio del Vecchio Testamento, è ancora quello di un'istruzione, ma un'istruzione il cui scopo è diverso da quello delle leggi umane, perché tende a far passare l'uomo dall'esteriore all'interiore, anzi è la rivelazione che l'intimo dell'uomo può essere abitato da una realtà divina. E' dunque lo Spirito, inabitante per la fede nell'animo, la guida infallibile dell'uomo. In questo senso Dio agisce anche e soprattutto dove l'uomo non vede né potrà mai vedere.

In Tommaso perciò, in concordanza con la stessa teologia neotestamentaria e con quella agostiniana, si nota sì l'esigenza di un rapporto necessario e totale tra legge, e in generale ogni atto umano, con il divino, ma questa esigenza e necessità è predicata all'interno di una radicale diversità tra uomo e Dio, tra storia e metastoria, uomo esteriore e uomo interiore, *lex humana* e *gratia Spiritus Sancti*. L'uomo è sì immagine di Dio, ma per toccare il suo fine egli deve passare dall'*imago* alla *res* medesima: a questo passo tutto l'umano è impotente.

Questa diversità segna tutto il mondo medievale. La realtà storica, nell'autocoscienza medievale, è certo segnata dall'incontro con Dio, e tutto il mondo medievale sembra mosso a questo scopo; ma è anche vero che non esiste nessuna realtà e nessun movimento storico che possa soddisfare il cristiano, dargli pace e sicurezza: nemmeno se questa realtà storica si è costruita in nome della fede. Qui nasce la distinzione tra Chiesa e Cristianità. La sicurezza del cristiano risiede nel possesso della grazia e nell'attesa dell'ultimo giorno: questi sono i tesori che solo la Chiesa conserva. In questo senso Tommaso è chiarissimo: i perfetti non cercano le cose della terra, se ne distaccano totalmente; sono gli imperfetti a cercarle, per usarne nel nome di Dio; i cattivi poi le cercano per se stesse (cfr. Ia-IIae, q. 108, a. 4).

3. Il Villey, in questi ultimi anni, ha proposto una diversa comprensione di Tommaso, per quel che riguarda la sua concezione del diritto (18).

Lo studioso francese ritiene che ciò che contraddistingue il diritto moderno sia il suo carattere clericale, in quanto erede, soprattutto attraverso la seconda Scolastica, dell'agostinismo giuridico medievale, cioè della concezione per cui il diritto è semplicemente assorbito nella morale: nel Medioevo si sarebbe infatti verificata una « sommersione » del *ius* dei giureconsulti romani nella *lex* (19), intesa biblicamente (torah) come insieme di norme morali, imperative. Il *ius* romano, fondato sul concetto aristotelico di dìkaion, comportava invece norme indicative, ed era dunque una concezione del diritto come scienza autonoma, mentre non lo è quella di derivazione biblica (20).

Il Medioevo è dunque l'epoca in cui si perde quell'autonomia, e l'età moderna ne è la continuazione, anche se la componente extragiuridica si è laicizzata o secolarizzata (21). In un solo punto, ma estremamente significativo, la concezione lex-torah è stata contraddetta, e a quell'unico punto occorrerebbe ora rifarsi per restituire dignità autonoma al diritto, distrutto da intendimenti ideologici e da interessi politici (22). Questo punto è s. Tommaso, non il s. Tommaso delle questioni 90-114 della Ia-IIae, ma quello delle questioni 57-80 della IIa-IIae, dove si tratta appunto non della

(18) Cfr. M. Villey, *Bible et philosophie gréco-romaine de saint Thomas au droit moderne*, in *Archives de philosophie du droit*, 18 (1973), pp. 27-57; M. Villey, *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, Paris, 1976 (Philosophie du droit, 16,) particolarmente pp. 5-50.

(19) Così in *Critique de la pensée juridique moderne*, cit., p. 32 (a p. 29 il Villey aveva osservato che la tradizione cristiana non aveva influenzato, « cristianizzato », il diritto romano, ma ne aveva preso il posto).

(20) Cfr. ibid., pp. 19-25.

(21) Cfr. ibid., pp. 37-50.

(22) Il Villey parla addirittura che bisogna « réanimer » il passato (ibid, p. 15). Che poi abbia molte ragioni quando constata la condizione della scienza (e dell'arte) giuridica moderna, non mi pare contestabile.

lex, ma del *ius* (23). Qui Tommaso, lasciando da parte l'eredità agostiniana e seguendo Aristotele, affrancherebbe il diritto dalla legge morale, dalla Bibbia: perché la giustizia, intesa come « ars qua cognoscitur quid sit iustum », consiste nel ricercare, senza interferenza di altre scienze, ciò che è giusto, cioè ciò che ognuno deve avere in una situazione storica data, ciò che è opportuno ognuno si assuma di responsabilità sociale (24).

Così Tommaso recupera, contro l'invadenza biblica, e contro la « confusione » agostiniana (25), il senso profondo della scoperta aristotelica. Ma Tommaso non ha avuto seguito: l'impero della torah è continuato fino ad oggi (26).

La posizione assunta dal Villey appare come una disputa tra neotomisti, nel senso che egli sembra avere assunto, non possiamo dire con quanta consapevolezza, le ipotesi storiografiche del neotomismo contemporaneo, per cui non è tanto importante una sia pure « presunta continuità dottrinale con san Tommaso », ma « una continuità funzionale » (27). Al Villey infatti non pare premere la comprensione di Tommaso né della *Summa* come opera teologica, quanto isolare alcune questioni e investirle di un significato generale che non possono invece coprire. Egli così pare rifarsi ad un aspetto rilevante del neotomismo di Chenu (dove si può osservare anche l'influenza della tesi di Gilson, che il Villey espressamente cita) (28), per cui si legge « ancora una volta Tommaso come dialettico ad Agostino, come il continuatore e restauratore di Aristotele in reazione all'agostinismo: Tommaso come il teologo che porta il mondo della natura dentro il cristianesimo, che mediando Aristotele permette che la realtà della natura e della storia sia assunta dalla fede cristiana » (29).

Il problema non è quello di una continuazione della verità tomista, o meglio di una riproposizione in termini moderni d'una conquista tomista; il problema è di concepire diversamente la Cristianità: assumere Tommaso significa assumere Aristotele, e dare a Tommaso-Aristotele il valore di una autonomia della natura rispetto alla fede e alla teologia.

Non è qui il caso di ribattere una posizione, che — benché goda ancora di molti consensi — è perfettamente datata agli anni Trenta (30). Basterà osservare che questa ipotesi tende a porre in parentesi tutta la storia del pensiero giuridico che non sia la continuazione semplice di Aristotele. Ma soprattutto, per il problema che qui si considera, bisognerà nota-

(23) Cfr. ibid., pp. 39-40, ma soprattutto *Bible et philosophie* cit., pp. 28-40.

(24) Cfr. ibid., pp. 34-36.

(25) *Critique de la pensée* cit., pp. 5, 30 e passim.

(26) Cfr. *Bible et philosophie* cit., p. 39 sgg.: « L'échec de S. Thomas ».

(27) C. Leonardi, *Vita del Cristo, vita del mondo*, in *Renovatio*, VI (1971), p. 474.

(28) Cfr. Villey, *Bible et philosophie* cit., p. 30; *Critique de la pensée* cit., p. 41.

(29) Leonardi, *Vita del Cristo* cit., p. 474.

(30) Cfr. G. Baget-Bozzo, *Augustinus perennis*, in *Renovatio*, I (1966), pp. 63-74.

re che la posizione del Villey non rappresenta una novità, neppure rispetto alle vecchie posizioni neotomiste (che combatte), come rispetto alle tesi storiografiche di matrice diversa (come quella del Calasso): egli ne ribalta infatti semplicisticamente i termini, ma non le risolve. Per gli uni si trattava di un influsso positivo della Bibbia sulla tradizione giuridica romana, per il Villey di un influsso nefasto. Ma nessuna delle due posizioni considera la Bibbia come una presenza storica, nel Medioevo, che abbia avuto un ruolo diverso, oltre quello di dare un segno al diritto romano: il ruolo che porta la persona e la storia all'incontro con l'al-di-là.

Se poi il Villey intende separare Bibbia e diritto, per assegnare all' autonomia del diritto la regolamentazione dei rapporti sociali e all'autonomia della torah la guida delle coscienze, non si vede come il patrimonio neotestamentario sopravviva in questa dicotomia: vuole egli forse combattere il « clericalismo » agostiniano con il « laicismo » aquinate (31)?

Pur vista da ogni lato — se si può dire così —, l'ipotesi del Villey sembra trascurare la dimensione più propria della Bibbia; e la riduzione a torah della tradizione cristiana sembra convalidare l'impressione che il Vecchio Testamento prevarichi in lui sul Nuovo: non gli è noto, in sede di considerazione storica, il senso di presenza mistica e di attesa escatologica, che è essenziale nel Nuovo Testamento e che il Medioevo continua, pur costruendo una Cristianità.

Nel Villey si respinge una cristianità per postularne un'altra. Si vede così, ancora una volta, solo un aspetto del problema e solo una componente del Medioevo.

4. Non è invece un caso che l'escatologia, personale e storica, abbia occupato uno spazio così vasto nella cultura medievale: essa è la cosciente alternativa della fede all'insignificanza irrimediabile della storia, insignificanza non nel senso gnostico della storia come male, come decadenza: la storia acquista anzi una nuova dignità in quanto in essa si incarna la divinità; ma la storia non è fonte di salvezza, ne è solo l'oggetto.

Da questo punto di vista, allora, in quanto la Bibbia è letta e intesa — e lo è necessariamente — come un invito alla realtà escatologica, non c'è un rapporto immediato e proprio tra Bibbia e diritto comune. Diritto e Bibbia sono solo strumenti, ma non c'è un rapporto diretto tra lo strumento-diritto e il fine ultimo dell'uomo. In questo senso l'uomo è sì concepito unitariamente, nella tradizione medievale, ma è anche concepito come in sé diviso. Nei termini neotestamentari di Paolo, sono due le figure dell'uomo; l'homo vetus e l'homo novus (32), dove per vetus si può propriamente tradurre umano e per novus divino: l'uomo che accetta l'infu-

(31) Si usa il termine « clericalismo » perché usato espressamente dal Villey per le posizioni agostiniane: cfr. per es., *Critique de la pensée* cit., p. 50.

(32) Cfr. Rom. 6, 6; Eph. 4, 24; Col. 3, 10; 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15.

sione del divino assimilandosi e trasformandosi nella teandria cristica, e l'uomo che la rifiuta ed accetta di rimanere solamente umano, autoregolandosi con un sistema di significati al cui centro non è Dio, ma l'uomo stesso e la sua ragione, non importa se intesa miticamente o analiticamente (è questo del resto il significato personale e cosmico di redenzione e di peccato, in tutta la tradizione teologica).

Ora, appunto perché la Bibbia ha il suo riferimento proprio a quella teandria, essa non è in rapporto immediato, diretto e fondante, con il diritto comune, che è un sistema giuridico o un insieme di norme che mirano a regolare rapporti storici. E' per altro vero che, nella concezione medievale, almeno in linea generale, i rapporti storici sono anch'essi visti in riferimento alla vita metastorica, ma una distinzione non è mai venuta meno.

Così la Chiesa, o meglio il mondo cristiano, ha potuto recepire il mondo del diritto nel suo stesso ambito, come diritto canonico (che è perfettamente analogo al diritto civile). Ma la Bibbia non è il fondamento diretto ed immediato neppure del diritto canonico. Il mondo cristiano medievale ha considerato il diritto comune come un fatto secolare relativo alla realtà civile, e il diritto canonico come un fatto secolare relativo alla realtà ecclesiastica, come il riflesso giuridico di una concezione binaria del potere su questa terra, quella racchiusa nei termini di Impero e di Chiesa (anche se ha diversamente giudicato il rapporto tra le due componenti).

Ma, se il fine delle due istituzioni è la piena realizzazione delle finalità umane, tutta la cultura teologica medievale distingue rigorosamente tra ordine della salvezza e ordine ecclesiastico - civile. Infatti nella tradizione ecclesiastica, « si è venuta formando, almeno dai secoli VIII e IX, una vasta produzione giurisprudenziale..., che era anche rivolta, oltre che a regolare i rapporti tra i membri della Chiesa, ad affermare il potere della gerarchia ecclesiastica nei suoi vari livelli, e particolarmente quello del pontefice romano. Ma tutto il diritto canonico medievale è chiaramente ricondotto, nella sua giustificazione come generalmente nell'applicazione, a una volontà positiva: non viene cioè confuso con il precetto salvifico. La società ecclesiastica non si sovrappone all'operazione teandrica, questa non è intesa come una prospettiva infraecclesiastica » (33).

Qui nasce la distinzione medievale tra Chiesa e Cristianità, non nel senso che questa sia stata coerentemente teorizzata, ma nel senso che è stata avvertita, di fatto, come distinzione tra ordine della salvezza e ordine ecclesiastico (34). Nella stessa *Summa* di Tommaso (come in genere nella grande cultura scolastica, erede in questo della tradizione patristica), « la considerazione teologica riguarda il giusto, e non il fedele in quanto meramente ascritto alla Chiesa-istituto, l'uomo che accetta realmente la vita

(33) Leonardi, *Vita del Cristo* cit., pp. 468-469.

(34) Si cfr. sulla Cristianità medievale, C. Leonardi, *Cristiani e cultura nel Medioevo*, in *Aevum*, 59 (1976), pp. 146-163.

divina quale il Cristo per Spirito Santo può comunicargli, e non si limita ad accettarne la dimensione sacramentale e giuridica » (35).

Questa consapevolezza caratterizza l'alto e il pieno Medioevo, almeno fino ad Egidio Romano e a Marsilio da Padova, e alle loro « posizioni contraddittorie » (36), in cui la teologia medievale si disgrega e muta la autocoscienza umana e cristiana, perché quella distinzione, quell'equilibrio vengono rotti: l'ufficio ecclesiastico tende ora a essere visto come l'unico ed esclusivo mediatore tra Dio e il fedele, oppure il potere civile tende a essere considerato come il solo strumento per la pienezza storica dell'uomo; in altri termini: alla fine del Medioevo, nei secoli XIII e XIV, compaiono ierocratismo e laicismo, che « sono già i termini del dibattito postmedievale », i termini ideologici, contrapposti, del dibattito moderno (37).

Conseguentemente a quell'equilibrio, il mondo cristiano medievale ha una duplice immagine della Chiesa vista nel suo rapporto con la storia (e dunque del rapporto Bibbia-diritto). La Chiesa, assieme all'Impero (a diverso livello secondo le varie concezioni, anche quelle guelfe e ghibelline, solo apparentemente — in questo caso — in antitesi), partecipa al regolamento degli atti umani all'interno di un ente storico universale, retto da un unico diritto, binario come quelle due entità, civile e canonico. Ma la Chiesa non è solo la società ecclesiastica, che regola con il diritto i propri rapporti interni e i rapporti con le altre entità storiche; la Chiesa è anche la depositaria del Verbo di Dio, nella Bibbia e nei sacramenti. E' a questo ultimo titolo che la Chiesa, e dunque in questo senso la Bibbia, non ha rapporto diretto con nessun diritto.

E' dunque vero, come è stato osservato, che nell'Altomedioevo « la Chiesa infiltra pazientemente nella elementare concezione dell'ordinamento giuridico barbarico finalità etiche a questo estranee, e insegna che le norme temporali non sono fini a se stesse. Vi sono, accanto ad esse, le norme che regolano i negozi e i rapporti che toccano la coscienza, e che emanano dalla Chiesa. Le une e le altre norme non possono ignorarsi tra loro né tanto meno contraddirsi, perché tutte sono subordinate alla *lex Dei* » (38). E' da questa condizione storica che si sviluppa il diritto comune. La Bibbia, garante della *lex Dei*, ha per questo aspetto un'influenza precisa sul diritto. Ma è anche vero che l'ordinamento giuridico viene via via sempre più concepito come potenzialmente perfetto ed autonomo, e perciò universalmente regolabile i rapporti tra gli uomini al di fuori del loro problema religioso, del loro rapporto con Dio: questo rapporto si rivela senza alcun riferimento e alcuna regola nel diritto.

Insomma il mondo medievale, specialmente il Basso medioevo, lungi

(35) Leonardi, *Vita del Cristo* cit., p. 469.

(36) Ibid., p. 471.

(37) Ibid., pp. 470-471.

(38) Calasso, *Medio Evo del diritto* cit., p. 363.

dall'essere un mondo unitario — come si continua a ripetere —, è un mondo in cui un'alternativa e dunque una divisione rimane. E' quella, appunto, tra la Bibbia vista come possibilità mistica e certezza escatologica, da una parte, e realtà storica dall'altra, di cui l'ordinamento giuridico, anche ecclesiastico, e l'istituzione politica sono il segno più alto. «Il limite del Medioevo è nel non avere posto e quindi risolto il problema del rapporto tra i due ordini: il Medioevo ebbe il senso della diversità ma non quello della proporzione: il discorso sui poteri ecclesiastici acquistò così una vastità sproporzionata a quello sull'operazione teandrica. Per questo il pensiero medievale sarebbe entrato in crisi» (39).

5. Si può dunque concludere ribadendo la necessità del rapporto Bibbia e diritto comune, se la Bibbia è considerata la garante ultima dell'ordinamento civile rappresentato dal diritto (non importa se questa garanzia è considerata positiva o negativa); ma anche sottolineando — contro l'abitudine vulgata — che rapporto non esiste, se la Bibbia è vista come lo strumento per la pienezza della persona nella realtà trinitaria e della storia nella manifestazione escatologica. In questo senso non si ha necessità di rapporto, quanto piuttosto alternativa di fini. Una considerazione storica (sia pure brevissima) potrà confortare il sondaggio svolto sulla *Summa* di Tommaso.

L'Altomedioevo è nato come una apocalissi in atto (40). Anche per questo il vertice emblematico della civiltà non può essere più rappresentato dallo Stato: lo Stato romano è crollato, gli Stati tribali o nazionali, germanici e slavi, sono impotenti a rirappresentarla. La civiltà, per continuare, non ha avuto altra possibilità che la fede cristiana (ciò si verifica, sia pure in diverso modo, anche nell'Islam). La fede era l'unico universo possibile. E' così che Germani e Slavi più facilmente si convertono. Sono questi, e con questo significato, i secoli della fede, il tempo cioè in cui ogni forma della vita civile ha un riferimento escatologico, soprattutto i secoli dal VI all'VIII, ma anche quelli dal IX all'XI. Il riferimento escatologico permette che la vita umana si impregni via via di convinzioni, come di conformismi, cristiani, permette cioè il formarsi della Cristianità, in altri termini di una vita storica che si fonda anche su valori cristiani.

Ma via via che la vita storica si consolida, anche il mondo secolare si consolida. Mentre fino al secolo VIII o all'XI il mondo culturale prevalente è quello agiografico e biblico, dal secolo IX o dall'XI e XII il mondo culturale è anche secolare. E la Chiesa, nella sua autocoscienza più alta, avverte questo mondo della cultura, filosofica e giuridica, come un mondo secolare. La Chiesa ha certo potuto accogliere filosofia e diritto, ma dopo lunghe incertezze e lotte (si pensi alla condanna di Aristotele a

(39) Leonardi, *Vita del Cristo* cit., p. 471.

(40) Cfr. Leonardi, *Cristiani e cultura* cit., p. 146. Questo lavoro è tenuto presente nelle pagine seguenti.

Parigi). Ma ha accolto filosofia e diritto, appunto, come fatti secolari. Così il formarsi e l'imporsi del diritto comune rappresenta la realtà secolare del Bassomedioevo, la lenta costruzione ed emersione, assieme alla logica, di una dimensione storica capace di regolare i rapporti storici; dimensione che è in rapporto, ma non si identifica, anzi si differenzia sempre più nettamente, da una dimensione escatologica, che è quella più propriamente ecclesiale.

In altri termini la Chiesa può recepire il diritto comune di influenza romana, come la filosofia di influenza greca, a patto che diritto e filosofia diventino un universo naturale, trovino un loro rapporto permanente con la legge di natura, che è il riflesso di Dio nell'uomo. Ma l'emersione della filosofia e del diritto, proprio in quanto tendono a fondarsi sulla ragione e a porre in atto un sistema di riferimenti razionali, comporta sì il loro riferimento, per la Chiesa, al diritto naturale, ma comporta anche e soprattutto quell'alternativa tra Dio e mondo che l'Altomedioevo aveva fortemente avvertito, e che nel Bassomedioevo viene richiamata ed espressa dagli spiriti più alti e significativi, da Francesco di Assisi a Gioacchino da Fiore a Tommaso d'Aquino (41).

Per loro viene messo in piena luce come la Chiesa, e dunque la Bibbia, se si fondano sulla natura e la storia, hanno un'altra origine, l'infusione e l'ispirazione divina, e un altro scopo, la teandria. Natura e storia non hanno in sé la salvezza, la trovano oltre sé. Alla fine del Medioevo, pienamente già nel secolo XIV, si crea dunque quella dicotomia, di cui filosofia e diritto sono l'espressione più alta, tra un mondo concepito escatologicamente e un mondo che trova in sé, nell'uomo come sé, il suo centro ordinatore. Da qui nasce il mondo moderno, con i suoi splendori e le sue tragedie.

L'autonomia di filosofia-diritto-storia e l'alternativa con Bibbia-Chiesa-metastoria è talmente evidente nel tempo moderno, che quel ragionare di san Tommaso sulla legge umana, nei suoi rapporti con legge naturale e legge divina, suona come totalmente estraneo alla nostra cultura: la Cristianità, come storia organizzata intorno ai valori cristiani, è un'epoca finita anche nelle sue ultime propaggini. Resta invece ancora un'eco di Tommaso quando, nella linea di Paolo e di Agostino, egli sottolinea come l'uomo sia guidato dalla *nova lex*, che non si fonda sulla ragione ma su Dio, che è *lex* solo per analogia, perché consiste in una presenza divina nell'uomo, in una possibilità per l'uomo che è oltre i confini di questa terra: poiché la terra è solo una breve stagione che attende di compiersi nell'oltre-il-tempo.

CLAUDIO LEONARDI

(41) Per Gioacchino da Fiore si cfr. C. Leonardi, *Storia del Cristo, storia del mondo*, in *Renovatio*, VII (1972), pp. 187-216 e G. Baget-Bozzo, *Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso di Aquino*, ibid., IX (1974), pp. 39-50.

LA LEGGE EVANGELICA E LA LEGGE NATURALE NELLA MORALE CRISTIANA

In questo articolo vorremmo soltanto tracciare un abbozzo che indichi quali dovrebbero essere oggi, secondo noi, le basi e le linee maestre del trattato teologico della morale cristiana nel suo rapporto con la storia della teologia morale e con la grande tradizione che si è manifestata in modo particolare nelle opere di sant'Agostino e di san Tommaso (cfr. a questo proposito la serie dei nostri articoli apparsi sulla rivista «Nova et Vetera» del 1977).

E' evidente che nel corso dell'articolo non potremo trattare esaurientemente tutte le questioni in cui ci imbatteremo, non potremo dare piena giustificazione delle nostre prese di posizione né indicare tutti i problemi che solleveremo cammin facendo.

Non è però sbagliato, prima di entrare nei dettagli, studiare una materia nelle sue linee di fondo: questo ci permette di comprenderne l'importanza e di saper ben distinguere quali siano i problemi che dominano sulle altre questioni e che determinano le soluzioni.

Del resto, anche in una visione d'insieme, non potremo certo percorrere tutta quanta la morale. Trattando della Legge evangelica e della legge naturale, ci limiteremo all'esame delle basi di questo edificio dottrinale. Ma prima di tutto, considerata la sua importanza per la teologia in generale e per la morale in particolare, si impone a noi una chiarificazione metodologica: da essa dipende tutta la prospettiva dell'argomentazione.

Il metodo

La prima questione che il moralista ed il teologo debbono oggi risolvere, se vogliono giungere al fondo dei problemi che essi studiano, è quella del metodo. Potremmo usare questa formula semplicissima: occorre cominciare con la fede o con la ragione? Oppure: nell'elaborazione della teologia morale, il punto di partenza, la luce ed il metodo sono soprattutto quelli della fede o quelli della ragione? In modo ancora più incisivo: sapremo porre nuovamente all'origine e alla base della morale e della teologia la luce della fede, come lo fecero i Padri ed i grandi scolastici in accordo con san Paolo, oppure continueremo, nel solco della prospettiva umanista di questi ultimi secoli, a partire dalla ragione per risalire, più o meno bene, verso la fede ed il Vangelo?

In altre parole, accetteremo di far nostro il principio di sant'Agostino: «se non credete non capirete», di fronte all'asserto razionalista: «se non so, non posso credere e non voglio ammettere nulla come vero»? Questo significa: considereremo di nuovo la fede come una vera sorgente di luce superiore alla ragione, anche se capace di assumerla e di perfezionarla, per costruire con essa la teologia che sia scienza della fede viva che cerca l' intelligenza delle verità che essa crede, oppure continueremo ad accordare un primato di fatto ai metodi puramente razionali?

Questa questione è di massima importanza e tocca in modo particolare la teologia morale. Dopo il Rinascimento e la crisi protestante, in effetti, la morale cattolica, nella linea della scolastica del tempo, del pensiero e della mentalità dell'epoca, ha seguito un modulo soprattutto razionale. Gli effetti sono chiaramente visibili: la morale si è organizzata a partire da un dato razionale: la legge naturale in quanto espressione dei dieci comandamenti. La materia è stata trattata sul filo della logica del ragionamento. L'apporto della fede, pur restando reale, è stato ridotto di molto: lo studio della fede è diventato oggetto di riflessione dei dogmatici mentre ai moralisti non è rimasto che il trattato relativo agli obblighi imposti da questa virtù.

La Scrittura non ha più avuto uno spazio proprio se non come intermediario grazie a dei testi normativi che servivano da puntello agli argomenti di ragione e la maggior parte del suo insegnamento morale, il discorso della montagna ad esempio, è sfociato nella spiritualità, un annesso della teologia morale.

In tal modo lo specifico cristiano è stato notevolmente ridotto in morale e non dobbiamo quindi stupirci se, ancor oggi, taluni moralisti cresciuti all'interno di questa tradizione, hanno perso di vista ciò che caratterizza una morale cristiana ed arrivano sino al punto di metterne in dubbio l'esistenza stessa.

Riconsiderare la fede come punto di partenza e sorgente della teologia morale comporta una specie di capovolgimento di metodo e di prospettiva circa la materia morale. Si presentano quindi alcune implicazioni. Prima di tutto occorre rendere alla fede (che opera concretamente per mezzo della carità) il posto principale nel campo morale e riconsiderare la sua dimensione pratica: la fede è sorgente di luce e di forza per l'azione e, a livello intellettuale, per l'elaborazione della stessa teologia morale.

Inoltre la Sacra Scrittura deve tornare ad essere effettivamente il testo principale, ispiratore e determinante, della teologia morale, e non solo attraverso la citazione di testi normativi, ma nella sua totalità. La Scrittura infatti possiede una dimensione morale generale che fu riconosciuta e continuamente esposta dai Padri. Esistono tuttavia dei testi scritturistici che appaiono come direttamente destinati ad offrire un insegnamento morale. E' il caso particolare del discorso della montagna che Agostino leggeva come il sunto della morale scritturistica ed evangelica.

Infine, l'uso che il moralista fa della Scrittura dovrà essere dettato, a sua volta, non già dalla ragione, ma dalla fede.

Proprio qui si applica al lettore della Scrittura il nostro principio metodologico: « se non credi non capirai »: è implicata tutta la vita e la pratica di fede, l'esperienza che ne nasce, il tutto in comunione con la Chiesa. Pensiamo che converrebbe a questo punto, distinguere tra una lettura nozionale, razionale o positiva, che conserva un suo valore, ed una lettura « reale » della Scrittura: si tratta di una lettura che è guidata dalla fede vissuta, che giunge più lontano e che manifesta progressivamente all' intelligenza ed al cuore le realtà stesse di cui parla il testo sacro. Fu questa la lettura dei Padri, lettura carica della loro esperienza morale e spirituale che anche noi oggi possiamo sviluppare con l'aiuto della moderna esegesi (1).

La struttura di fondo della teologia morale sarà a sua volta notevolmente rimaneggiata, grazie al primato reale reso alla fede ed alle virtù teologali. Ma di questo ne parleremo più oltre.

Dobbiamo riconoscere che occorre molto coraggio al moralista cattolico per rimettere la fede alla base della morale in quanto egli ha di fronte a sé l'opposizione delle principali correnti del pensiero occidentale e di coloro che, anche all'interno della Chiesa, seguono tali correnti.

Si tratta in effetti di una contrarietà radicale tra un pensiero che, mediante la ragione e la scienza, vuol fare dell'uomo il centro di ogni cosa, ivi compresa l'azione divina, ammesso che vi sia ancora uno spazio per essa, e una fede che impone all'uomo di porre il centro della propria vita, della propria intelligenza, della sua volontà e del suo amore, in un altro da sé che, pur restandogli vicinissimo, lo supera infinitamente. Senza dubbio il cristiano intuirà che la fede in Dio, della quale egli vive, non lo alienerà, come taluni gli rimproverano, né annienterà la sua ragione, ma al contrario gli procurerà una luce più intensa e più penetrante che fortificherà la sua stessa ragione. Tuttavia egli deve crederlo e soltanto più tardi potrà verificarlo, a condizione però d'aver dato il suo assenso al sacrificio più difficile per un uomo, e tanto più per un teologo: porre la propria intelligenza e le proprie idee nelle mani di un altro sino a riconoscere in esso la fonte stessa dell'intelligenza. Per operare questo occorre davvero aver fede nella fede.

Siamo qui al punto di partenza di due tipi di morale, l'una principalmente razionale ed umana, l'altra veramente cristiana. Ci troviamo anche all'origine della teologia, perché nonostante il largo abuso che oggi si fa di questo termine, nessuna scienza merita veramente questo nome per un cristiano se essa non pone, attraverso la fede, la sua radice e il suo centro nel Dio di Gesù Cristo.

---

(1) Cfr. il nostro articolo « Lecture positive et lecture "réelle" de la Bible » in « Sources » 3-1977 108-118. Questa distinzione concorda in gran parte con quella di Newman tra assenso nozionale e assenso reale nel suo « Grammar of Assent ».

La Legge evangelica

L'esposizione metodologica che abbiamo appena indicata ci conduce direttamente al cuore della morale cristiana, verso la dottrina della Legge evangelica o Legge nuova che san Tommaso, sulla scia di san Paolo e di sant'Agostino, espone nella Summa Theologiae (Ia IIae, qq. 106-108). Ci apprestiamo quindi a concepire la morale cristiana secondo lo schema e la struttura della Legge evangelica (2).

Rammentiamo ora i fattori che compongono la Legge evangelica: si tratta di due elementi, uno principale ed uno secondario.

1. *L'elemento principale*: « Ciò che è assolutamente principale (potissimum) nella Legge del Nuovo Testamento è la grazia dello Spirito Santo che viene comunicata tramite la fede nel Cristo. Così la Legge nuova consiste principalmente nella grazia dello Spirito Santo data ai fedeli di Cristo » (Ia IIae, q. 106, a. 1). O ancora: « Ciò che è principale nella Legge nuova è la grazia dello Spirito Santo che si manifesta con la fede operante nell'amore. Questa grazia gli uomini la ricevono dal Figlio di Dio fatto uomo, la cui umanità è stata colmata da Dio di una grazia che si è poi riversata su di noi... » (Ia IIae, q. 108, a. 1).

2. *L'elemento secondario* della nuova Legge è costituito da « ciò che ci dispone a ricevere la grazia dello Spirito Santo e ad usare di questa grazia, sia esso ciò in cui i cristiani hanno dovuto essere istruiti, a parole o con gli scritti, relativamente a quanto debbono credere o fare, e tale è appunto il testo dei Vangeli con i suoi insegnamenti dottrinali e morali, oppure si tratti dei sacramenti che sono per noi i canali della grazia del Cristo » (Ia IIae, q. 106, a. 1 e q. 108, a. 1).

Così costituita la Legge evangelica ha una natura assolutamente particolare: principalmente essa è una legge interiore all'uomo (« indita »), inserita in lui dall'azione dello Spirito e della grazia per mezzo della fede operante nella carità. Come tale la Legge evangelica può immediatamente conferire la giustificazione e la santità. Ma, quanto agli elementi secondari, essa è anche una legge esteriore e scritta: si tratta appunto del testo evangelico, dei sacramenti ecc., e, sotto questo aspetto, essa non può giustificare l'uomo, ma, come ogni « lettera » mal utilizzata potrebbe persino « uccidere » (3).

---

(2) E' il caso di ricordare come il trattato sulla Legge nuova sia stato trascurato e dimenticato dai moralisti posteriori a Tommaso, come non abbia esercitato alcuna influenza sulla costituzione sistematica della morale persino nella scuola domenicana? Pur tuttavia, si trattava in teologia di una pura espressione dell'evangelismo che risollevò potentemente il pensiero e la vita della Chiesa del XIII secolo, specialmente per merito dei Frati Predicatori. Cfr. il nostro articolo « La morale de saint Thomas est-elle chrétienne? » in Nova et Vetera 51 (1976), 93-107.

(3) « Unde etiam littera evangelii occideret nisi adesset interius gratia fidei sanans » (Ia IIae, q. 106, a. 2).

Riprenderemo brevemente l'esame di questi due elementi costitutivi della Legge evangelica per indicarne l'influsso nella concezione e nell'organizzazione della teologia morale nel suo insieme.

A. L'elemento principale: l'agire dello Spirito Santo e la fede in Cristo.

1. La fede alla radice dell'agire cristiano.

In base a questa definizione della Legge evangelica, la fede è certamente la virtù più importante nella morale cristiana. Tale affermazione è perfettamente coerente con la dottrina di san Paolo nelle lettere ai Romani ed ai Corinti, in cui egli contrappone alla giustizia degli ebrei ed alla saggezza dei greci, la fede in Cristo che è per noi giustizia di Dio e sapienza di Dio (1 Cor. 1, 30). Qui si tratta evidentemente della fede viva accompagnata dalla speranza e dalla carità. La fede è dunque l'origine e la fonte dell'agire cristiano, della giustizia e della sapienza, riunendo a sé tutte le altre virtù che specificano la morale cristiana (4).

2. L'agire dello Spirito Santo nella morale.

Tuttavia la fede non è, formalmente parlando, il momento primario. Essa ci riconduce alla sua origine che è l'azione superiore dello Spirito Santo e della grazia che ci viene dal Cristo. Tutta la dottrina della Trinità, conosciuta nel Verbo per mezzo dello Spirito, così come è studiata nella Ia Pars, e tutta la cristologia della IIIa Pars, sono qui strettamente ed intimamente unite con la morale. Tutto questo conferisce un carattere profondamente personale alla morale cristiana: è una morale dell'unione con Cristo, della vita con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. L'operare dello Spirito Santo, nella Legge evangelica e nella morale cristiana, è il fatto assolutamente principale.

Lungo tutta la IIa Pars della Summa san Tommaso traduce questo primato dello Spirito con l'azione predominante e generale delle virtù teologali rette dalla fede, con l'influenza dei doni dello Spirito Santo che operano in connessione vitale con le stesse virtù teologali e morali per permettere loro di esprimersi in un operare perfetto.

E' molto significativo che la definizione, divenuta classica, dei doni dello Spirito Santo nei loro rapporti con le virtù teologali sia stata opera originale di san Tommaso che si è preoccupato della IIa IIae di connettere un dono speciale ad ogni virtù studiata.

In questo modo egli manifesta chiaramente come i doni dello Spirito Santo siano, ai suoi occhi, una parte integrante e persino principale della morale cristiana. Secondo Tommaso l'azione dei doni è generale e rag-

(4) Si può vedere il nostro articolo: «Existe-t-il une morale chrétienne?» in «Sources» 1 (1975), 11-23; 49-59.

giunge ogni cristiano, così come accade per le virtù teologali. In questo, san Tommaso è pienamente fedele a san Paolo che definisce la morale evangelica come una vita secondo lo Spirito, e a sant'Agostino che associa i doni dello Spirito alle virtù cristiane nel suo commento alle beatitudini di san Matteo.

Se oggi vogliamo ristrutturare una morale cristiana, è necessario che accordiamo un ruolo principale all'azione dello Spirito Santo nella fede, nelle virtù e nei doni. Facciamo notare a questo proposito che l'azione dello Spirito qui indicata non è quella dei carismi, delle ispirazioni improvvise o delle manifestazioni straordinarie, alle quali troppo spesso si pensa, ma quella che si esercita nelle virtù a partire dalla fede, un'azione lenta profonda e duratura che si produce nell'« ordinario » della vita dei cristiani, un po' come la linfa che, nello scorrere dei mesi, fa crescere l'albero sino alla stagione dei frutti.

In questo modo si forma in noi l'uomo interiore, spirituale, l'uomo perfetto o adulto, secondo san Paolo, colui che porta i « frutti dello Spirito » (Gal. 5, 22).

E' forse il caso di far notare che in teologia morale, per quanto riguarda lo Spirito Santo, deve essere rifatto tutto? Da molti secoli, nei testi di morale, non si è più parlato né dello Spirito Santo né dei suoi doni. Per legittimare questa omissione si è profittato della divisione divenuta comune tra morale e spiritualità: i doni dello Spirito entravano a far parte unicamente dello studio della spiritualità, dell'ascetica e della mistica che, come si diceva, s'occupavano della ricerca della perfezione per coloro che si erano consacrati liberamente ai consigli evangelici; non concernevano più la morale che riceveva come materia propria lo studio degli obblighi da imporre a tutti secondo i comandamenti.

Tale scissione tra morale e spiritualità non si ritrova mai né presso i Padri né presso i grandi scolastici. Anzi, se essi l'avessero conosciuta, l'avrebbero certamente rifiutata, in quanto la morale era per essi naturalmente spirituale, vale a dire attraversata dall'inizio alla fine dall'azione dello Spirito Santo, dagli inizi della conversione sino alla vetta della vita mistica, e questo per tutti i cristiani, compresi quelli che san Paolo chiama « carnali » (1 Cor. 3, 1-4).

Tale scissione si spiega con la nuova concezione della morale concentrata attorno all'idea dell'obbligazione, concetto che ha condotto i moralisti a calcare ancora di più la separazione tra precetti e consigli, sino a separare la morale, destinata al popolo cristiano sottomesso ai soli precetti, e la spiritualità, riservata a coloro che cercano la perfezione dei consigli. Oggi è necessario ristabilire la comunicazione tra morale e spiritualità, nel senso appunto che la morale procede dall'azione dello Spirito Santo nell' intelligenza e nel cuore di tutti i cristiani dal primo istante del loro risveglio alla vita della fede e della carità per mezzo della grazia di Cristo. Tale agire dello Spirito è necessario al santo, al papa come al più piccolo tra i credenti.

3. *Il ruolo della grazia nella morale.*

L'agire dello Spirito Santo nella fede comporta per l'uomo l'infusione della grazia del Cristo che, secondo l'insegnamento di san Giovanni, ci unisce all'umanità del Signore che è sorgente di ogni grazia: « Egli è il Verbo fatto carne... pieno di grazia e di verità » (Ia IIae, q. 108, a. 1). Si può pensare alla dottrina paolina del Corpo di Cristo formato da coloro che divengono sue membra attraverso la fede, il battesimo e l'Eucarestia che li mette in contatto con il Corpo di Cristo e li fa in tal modo partecipare, attraverso la grazia, alla sua vita.

Quando si legge san Giovanni, san Paolo, o anche le omelie di sant' Agostino, tale dottrina appare estremamente importante per la vita cristiana. Com'è possibile vivere da cristiani se non si dà alla grazia il primo posto nell'ambito delle nostre azioni?

Nessun teologo cattolico negherà, di principio, questa priorità della grazia, qualunque possa essere la sua risposta alla delicata questione dei rapporti tra la libertà umana e la grazia stessa.

Tuttavia, se si consultano i manuali classici, si constata che la loro morale fondamentale non contiene più il trattato sulla grazia, cosa che non accadeva nella Ia IIae dove esso veniva subito dopo il trattato sulla Legge evangelica.

Dopo tre secoli il trattato sulla grazia è stato tolto alla morale per essere affidato alla teologia dogmatica e finì per essere considerato come un trattato puramente speculativo. Era la dimostrazione materiale che la grazia non aveva più sufficiente importanza per la morale, non si ritenne più necessario concederle uno spazio per quanto piccolo, come avvenne per il trattato sulla fede, in questa disciplina.

Tale negligenza non fu certamente casuale. Questa trascuratezza divenne generale perché era logico che in una morale totalmente consacrata all'obbligazione non vi fosse spazio per un elemento come la grazia, così legato all'idea della gratuità, della libertà da parte di Dio e dell'accettazione da parte dell'uomo. A questo livello la grazia non è che un supplemento, un soccorso esteriore, non può certo essere contemplata come elemento costitutivo di una tale morale.

Ecco dunque un'altra fatica necessaria per il rinnovamento della teologia morale: restituire alla grazia la sua dimensione morale, il suo aspetto pratico, il suo ruolo di primo piano nell'agire cristiano. Questa questione è ancor più importante, e difficile, perché costituisce proprio il discrimine radicale tra la morale cristiana e le morali puramente umane: si tratta precisamente dei rapporti tra la grazia e la libertà umana. Non vi è morale che possa essere definita veramente cristiana, se non accorda, in un modo o in un altro, il primato reale alla grazia. Ma su questo punto avremo modo di ritornare.

B. *Gli elementi secondari della Legge evangelica: la Scrittura e il Discorso della montagna.*

Tra gli elementi secondari della Legge evangelica vi è subito il Vangelo stesso in quanto testo scritto. In esso, infatti, tutta la Scrittura è contenuta come nella sua parte principale e migliore. La Legge evangelica affonda le sue radici nell'Antico Testamento e conserva dei rapporti con la Legge antica che essa assume e conduce a perfezione (Ia IIae, q. 107).

Inoltre, agli occhi di san Tommaso e di sant'Agostino, il Vangelo si concentra, per quanto concerne l'insegnamento morale, nel Discorso della montagna che diventa il testo proprio della Legge evangelica, così come i dieci comandamenti erano l'espressione della Legge antica o come il Pater sarà la tipica preghiera cristiana.

In quanto essenza della dottrina morale del Vangelo, il Discorso della montagna potrà essere considerato come il testo chiave della vita cristiana e come sorgente principale della morale. Un'esposizione della morale sarà cristiana nella misura in cui procederà dal Discorso della montagna e ci ricondurrà ad esso. Questa annotazione non è soltanto un'esortazione spirituale al moralista cattolico. L'intera morale dovrà essere una sorta di meditazione e di emanazione delle Beatitudini, secondo l'esempio di sant' Agostino che ha continuamente presente questo insegnamento e che continuamente lo cita, e come il Dottore Angelico che scrive nel trattato sulla Legge nuova: « Il Discorso della montagna che il Signore ci ha proposto contiene tutto l'insegnamento circa la vita cristiana ("totam informationem christianae vitae"). Esso ordina perfettamente tutti i movimenti interiori dell'uomo » (Ia IIae, q. 108, a. 3). Le beatitudini vi sono studiate in rapporto diretto con il trattato della beatitudine, di cui costituiscono la base evangelica, e saranno esplicitamente collegate con le virtù e i doni (Ia, q. 69, a. 3).

La morale di san Tommaso è una morale del Discorso della montagna più che una morale aristotelica, come troppo spesso si è detto. Il Discorso della montagna dovrebbe dunque tornare ad essere il perno ed il riferimento principale della teologia morale.

Il problema dell'interpretazione del Discorso della montagna.

Incontriamo qui il problema ampiamente discusso dell'interpretazione del Discorso della montagna: non ci propone forse una morale impraticabile, concretamente inapplicabile, dato che le esigenze che esso comporta superano le forze della maggior parte degli uomini, se non di tutti? Più ampiamente, siamo qui di fronte al problema della lettura e dell'interpretazione morale della Scrittura nel suo insieme.

La definizione della Legge evangelica come azione dello Spirito Santo ci indica dove dobbiamo cercare la risposta: la lettura o lo studio testuale

del Vangelo o della Scrittura non è sufficiente per svelarci tutto il senso e l'importanza morale dei testi stessi, se non è animata ed illuminata dalla fede viva che ci comunica i lumi dello Spirito Santo e ci introduce nelle profondità dei testi. Il Discorso della montagna, in particolare, non è uno dei tanti testi giuridici che ci manifesterebbe la volontà di Dio nei nostri confronti circa la realizzazione del bene o del male. In questo senso non sarebbe che una legge esteriore.

Il Discorso ci rivela piuttosto ciò che lo Spirito vuole compiere nella nostra vita se noi, nella fede, nella speranza e nella carità, apriamo il nostro spirito ed il nostro cuore alla sua azione. Più dei comandamenti le sue parole e le sue promesse ci commuovono e ci sollecitano interiormente. In questo senso è principalmente una legge interiore, unica nel suo genere. E' proprio all'interno dell'esperienza di fede e di pratica del Vangelo che il moralista, come ogni cristiano, deve leggere, meditare ed interpretare il Discorso della montagna, senza per questo dimenticare l'apporto della ragione e delle scienze storiche.

Il Discorso diventerà allora per lui una vera sorgente di luce teologica, gli manifesterà l'azione di Dio nel cuore dei credenti, nella vita e nella storia degli uomini. In effetti, tutti i rinnovamenti spirituali della Chiesa, furono suscitati e nutriti dalla lettura del Vangelo e, in particolare, del Discorso della montagna attualizzato nella fede viva. E' una specie di legge spirituale che vale anche per la teologia.

Il Discorso della montagna è la Parola di Dio esteriore che corrisponde alla Parola interiore dello Spirito Santo, strumento adeguatamente forgiato dallo Spirito perché le orecchie dei credenti sappiano ritenere la Parola divina, il Verbo di cui parla san Giovanni.

La difficoltà di porre il Discorso della montagna a base della teologia morale.

In realtà porre nuovamente il Discorso della montagna a fondamento della teologia morale non è impresa da poco. I moderni manuali di morale hanno preso come base della loro esposizione i dieci comandamenti di Dio, la legge di Mosè intesa come espressione della legge naturale, e di qui hanno preso l'avvio. Anche presso gli autori che hanno preferito conservare un'organizzazione della morale secondo lo schema delle virtù, oppure a questo schema sono tornati, la prospettiva dei precetti e dell'obbligazione è rimasta comunque di fatto preponderante.

Così il Sermone della montagna è praticamente assente in queste opere, al massimo è citato di sfuggita, e l'apprezzamento è ben scarso.

Tale omissione è facilmente giustificata grazie al pretesto che tale Discorso, trattando soprattutto della perfezione dei consigli, appartiene piuttosto alla spiritualità che non alla morale.

Presso gli attuali moralisti che si sono distanziati dalla casistica e

che si sforzano di elaborare una morale per il nostro tempo, il Discorso non occupa ancora il posto che merita. Il principale ostacolo pare venire qui dal razionalismo, al tempo stesso scolastico e moderno, di cui siamo imbevuti. Pare che una morale, se vuole essere adattabile al nostro tempo, debba essere necessariamente di stampo razionale e scientifico. Ora il Discorso della montagna, per la maggior parte, sfugge dalle maglie della ragione logica come pure da quelle della scienza positiva. Ha altra densità, altra ricchezza, al tempo stesso umana e divina. Se lo si vuol comprendere, occorre davvero iniziare a credervi sino a metterlo in pratica, poiché non si lascia penetrare se non da coloro che si donano a lui con una fede attiva.

Ritroviamo qui il principio metodologico evocato all'inizio dell'articolo. Lo spazio del Discorso della montagna in un testo di morale dipende di fatto dal metodo che si impiega: dipende dalla priorità concessa al lume di fede, all'intelligenza della fede.

San Tommaso, se sappiamo leggerlo bene, ci offre un esempio di teologia morale ispirata dal Sermone della montagna come espressione della Legge nuova e sviluppata in seguito con un grande rigore razionale grazie all'utilizzazione massima della filosofia aristotelica.

Disgraziatamente troppi suoi commentatori hanno trascurato il trattato della Legge nuova e, di conseguenza, hanno misconosciuto la dimensione propriamente evangelica della sua morale: l'aspetto e l'ordine razionale hanno nascosto, ai loro occhi, l'interiorità spirituale che anima tutta la Summa del grande Dottore.

I sacramenti e la Chiesa.

Non possiamo attardarci sugli altri elementi secondari che costituiscono ancora la Legge evangelica, i sacramenti, ad esempio il battesimo, il dono dello Spirito, l'Eucarestia, tutti elementi che hanno un'azione diretta sulla vita morale dei credenti, secondo san Paolo, grazie all'unione a Cristo che essi operano.

Sarebbe anche opportuno indicare la dimensione ecclesiale della morale cristiana, aspetto tanto importante presso sant'Agostino. La composizione della Legge evangelica potrebbe servirci qui da modello.

Come la Legge evangelica, la Chiesa è principalmente l'opera dello Spirito Santo che raduna i cristiani nella fede e nella carità in una comunione spirituale che dà luogo al Corpo del Cristo.

Ma la Chiesa è anche una società visibile, organizzata con una gerarchia e delle istituzioni proprie che sono al servizio della comunione nello Spirito e nella carità, in quanto strumenti necessari ed adatti, così come è visibile il testo della Scrittura relativamente alla Parola interiore dello Spirito. L'agire cristiano acquista così, con i suoi elementi intrinseci ed estrinseci, una dimensione ecclesiale e sociale.

La felicità e l'obbligazione

Ricostituire la teologia morale a partire dalla fede e dal Vangelo è impresa più difficile di quel che non si creda. Non basta infatti averne ammesso il principio ed esporlo con maggiore o minore esattezza ed entusiasmo. Se si vuole che il Vangelo permei tutte le parti della teologia morale, occorre verificare ogni elemento che la compone e revisionare, in specie, la struttura che la morale ha assunto in questi ultimi secoli. Sotto la luce della fede e della ragione, riunite, è indispensabile riconsiderare le idee matrici che hanno determinato l'organizzazione della morale lungo i secoli e le hanno fornito le sue basi (5).

La nostra attenzione è qui attirata da due problemi principali.

A parer nostro, non si potrà costruire nulla di fondato, se non si dà una risposta soddisfacente a questi problemi, in quanto dipende da essi la comprensione e l'ordine dell'insieme della morale, e costituiscono una specie di prisma tra la luce evangelica e la nostra ragione morale. Qui possiamo soltanto indicarli data la mole delle loro implicazioni e la necessità d'uno studio speciale. Si tratta della questione della morale dell'obbligazione, di quella della felicità e della concezione della libertà.

Morale dell'obbligazione o morale della felicità?

Ci porremo dapprima il problema circa il fondamento primo e l'idea centrale della morale: da esso dipende la concezione e la configurazione di tutta la materia morale.

Abbiamo di fronte a noi due risposte. Per i Padri, come per tutto il pensiero antico, per i grandi scolastici, ed in particolare per san Tommaso, la questione primaria in morale è, senza ombra di dubbio, la questione della felicità, della vera felicità: il trattato « De beatitudine » posto all' inizio della IIa Pars è la chiave di volta di tutta la sua morale. In seguito la morale si organizza attorno alle qualità dell'anima, alle energie personali che sono le virtù ed i doni (qualità attive e recettive) che conferiscono all'uomo la possibilità di raggiungere, con i suoi atti, la piena felicità rivelata e promessa dal Vangelo: la visione amante di Dio.

Facciamo qui riferimento ad un'illusione tipicamente razionalistica: credere che soltanto una rigorosa sistemazione logica o una serie di precetti strettamente obbliganti possano dare solidità alla morale; ciò indurrebbe a pensare che in realtà il Discorso della montagna non sappia offrire una base sufficientemente solida e faccia appello piuttosto alla mobilità dei sentimenti che alla stabilità della ragione. Ma la storia mostra proprio il contrario.

(5) Cfr. i nostri articoli a carattere storico in « Nova et Vetera » 52 (1977), 50-61; 118-131; 209-221; 269-287.

La Chiesa è vissuta dodici secoli prima di avere una sistemazione completa della teologia morale e sedici secoli prima che i manuali fissino questa disciplina attorno alle obbligazioni ed ai comandamenti.

Durante tutto il periodo patristico e sino al Rinascimento, il Vangelo, ed in particolare il Discorso della montagna, era incontestabilmente la fonte principale e diretta della vita morale cristiana. Ora non si può dire che durante questo periodo la Chiesa abbia mancato di solidità o di fecondità, specialmente in campo morale.

La fede ha una solidità ben maggiore rispetto alla ragione e tale solidità essa la comunica alla morale cristiana, al di là delle ragioni e degli obblighi che, se non si fa attenzione, possono divenire alquanto nocivi.

A partire dal XIV secolo, con il nominalismo, le idee morali si modificano profondamente e si strutturano in un loro corpus nei manuali di morale. La morale si accentra attorno all'idea e al sentimento dell'obbligazione per cui la questione morale caratteristica diventa: « cosa si può fare o cosa non si può fare in base alla legge? ».

In tal modo la morale fondamentale si organizza a partire dai comandamenti che determinano gli obblighi, comandamenti di Dio e della Chiesa che esprimono la divina volontà.

A partire da quest'idea dell'obbligazione si opera in morale, sia nei suoi elementi principali che nell'insieme, una revisione totale, per altro così sottile che molti autori non si accorgeranno apparentemente della frattura così stabilita con tutta la tradizione anteriore che continua ad esercitare la sua autorità. Si potrebbe stilare un lungo lessico che mostri il cambiamento operato in quasi tutti i termini morali grazie al passaggio dalla morale della felicità a quella dell'obbligazione. Eccone alcuni esempi: la volontà, il cui atto primo e caratteristico è l'amore con la sua spontaneità, si trasforma nella facoltà che comanda ed impone l'obbedienza. Il bene non indica più ciò che è eccellente, perfetto, ciò che causa l'amore ed il desiderio, ma ciò che è conforme alla legge e spesso contrario al desiderio.

La virtù, che designa una qualità personale, l'energia spirituale, diventa un'abitudine, un meccanismo psicologico; prima procurava la gioia, ora sospira annoiata. La legge, il precetto non sono più opere di ragione e di saggezza, ma della sola volontà che si impone. L'atto umano è ridotto di fatto al solo atto esteriore conforme alla legge e vuoto della sua interiorità, ecc. ecc.

Morale e Vangelo

Per quanto riguarda le relazioni tra morale e Vangelo, la conseguenza più importante di questo passaggio alla morale dell'obbligazione è il restringimento della morale all'orizzonte determinato dagli obblighi e, di conseguenza, la separazione tra la morale, che non si occupa più se non di

quanto cade sotto la legge stretta, e la spiritualità, a cui si attribuisce tutto ciò che oltrepassa l'obbligo legale nell'agire cristiano ed è lasciato alla libertà del soggetto. In tal modo, quasi tutto il Vangelo, e in particolare il Discorso della montagna, trapassano nella spiritualità e non esercitano più alcun ruolo importante nella morale. Tutti i temi che sfuggono all'idea dell'obbligazione scivoleranno in tal modo al di fuori della morale, anche se il loro spazio nel Vangelo è di grande importanza.

La carità sarà ridotta ad alcuni obblighi, in morale, ed alla mistica, non senza una certa diffidenza per altro, spetterà la preoccupazione di interessarsi del suo progresso e delle esperienze intime che ne derivano. Il tema dell'amicizia, di cui si era servito Tommaso per definire la carità, scompare totalmente dalla morale. Nonostante il comando di essere perfetti come il nostro Padre celeste, la ricerca della perfezione si limiterà semplicemente ad un consiglio. Nonostante il valore della Passione di Cristo, in morale non vi sarà più spazio per la sofferenza. Malgrado le beatitudini, il trattato sulla felicità sarà logicamente eliminato dalla morale. Non vi sarà più spazio per il tema del piacere e della gioia, se non in un senso peggiorativo, mentre la gioia è il frutto della virtù, una nota dominante anche nell'anima dei primi cristiani, e servì ad Agostino per definire la felicità: « gaudium de veritate ». La tesi della carità, forma di tutte le virtù, diventa puramente teorica ed è sostituita nella morale propriamente detta dal predominio generale dell'obbedienza legale.

Ora basta sostituire al centro della morale l'idea dell'obbligazione con quella della felicità, perché la morale recuperi tutto il terreno abbandonato. La questione della felicità ha uno sfocio diretto nella questione dell'amore e della verità; insieme esse si portano naturalmente verso una ricerca della perfezione secondo lo slancio delle aspirazioni da cui procedono. L'esperienza della sofferenza forma il rovescio delle questioni della felicità e dell'amore e li connota di tutto il loro realismo. Il Discorso della montagna, come risposta alla domanda della felicità attraverso le beatitudini e a quella dell'amore, per la verità e la perfezione dei suoi precetti, quello del perdono ad esempio, e con esso tutto il Vangelo e tutta la Scrittura, rientrano, a pieno diritto, nella morale. Possiamo porvi nuovamente i doni dello Spirito Santo, animati di troppa libertà per essere contenuti in una morale dell'obbligazione, ma indispensabili a chi vuole percorrere le vie del Vangelo.

La separazione tra morale e spiritualità può dunque venir meno, in quanto sia l'una che l'altra hanno per materia i movimenti dell'amore e del desiderio di felicità che Dio suscita nel cuore dell'uomo con le sue promesse e i suoi richiami a partire dai primi passi nella vita cristiana. Si potrà soltanto, se si vuole, distinguere la spiritualità, ponendola all'interno della morale, dicendo che essa si occupa particolarmente delle tappe avanzate della vita morale e del progresso della carità, essendo in tal modo il vertice della teologia morale.

Ma questa distinzione presenta sempre il rischio di nascondere il fatto che, fin dall'inizio e per tutti, la vita cristiana è sottomessa all'azione dello Spirito nelle virtù infuse e nei doni, e quindi è già sottomessa alla Legge evangelica.

Gli obblighi in una morale della felicità

Conviene qui rispondere a due domande, a due difficoltà. Innanzi tutto, passare da una morale dell'obbligazione ad una morale della felicità non implica l'abbandono o la relativizzazione di ogni idea d'obbligazione, di legge, di comandamento, secondo le tendenze di taluni moralisti attuali che prendono la rotta verso una morale della libertà, della coscienza soggettiva?

Bisogna affermare fermamente: i precetti, gli obblighi restano necessari in un'autentica morale della felicità e della virtù, proprio in nome della verità della felicità e della fermezza delle virtù. Il punto di cui qui discutiamo non è quello se accettare o meno in morale le obbligazioni. Volere costituire una morale cristiana che non comporti degli obblighi, o non preveda il peccato, sarebbe un' illusione ed un errore. Il punto di discussione è quello del sapere se si debba continuare a porre l'idea dell' obbligazione al centro della morale sino a farle determinare l'orizzonte e la struttura di questa scienza.

Per san Tommaso, ad esempio, il precetto ha pienamente forza obbligante (pur essendo prima di tutto un atto della ragione e non della sola volontà, rammentiamolo); esso però è subordinato alla virtù.

Esso fissa ciò senza cui non vi è virtù possibile ed ha un ruolo particolarmente importante nella prima tappa dell'educazione alla vita morale, tappa in cui la preoccupazione principale è quella di combattere i peccati ed i difetti; il precetto però deve condurre alla virtù che ispira l'azione in un modo personale.

Una morale della felicità e della virtù, bene intesa, comporta un certo numero di precetti (un minimo dirà san Tommaso a proposito della Legge evangelica) indispensabili per orientare l'uomo verso una risposta corretta alla domanda dell'amore e della felicità. Quest'ultima, a sua volta, è sempre legata alla verità, perché senza la verità, l'amore e la felicità si corrompono e si mutano ben presto nei loro contrari.

Il desiderio della felicità non è necessariamente interessato ed egoista.

La seconda difficoltà che balza subito alla mente del lettore moderno quando gli si parla di felicità, è la seguente: centrare la morale sulla felicità, ordinarla alla felicità, non è forse renderla interessata, introdurvi l' egoismo e così pervertirla? L'autentico valore morale, in specie la carità,

non è caratterizzato dal disinteresse? Si può citare qui tutta la critica kantiana nei confronti dell'eudemonismo, in nome della purezza dell'intenzione e del sentimento del dovere.

A questa vasta e delicata questione risponderemo con poche parole che saranno sufficienti per sbloccare la nostra via.

Perché l'aspirazione alla felicità che Dio ha posto nel cuore dell'uomo dovrebbe essere necessariamente interessata e finalisticamente egoista?

L'abbiamo appena detto: la questione della felicità è esattamente quella della vera felicità. Ora non possiamo fare l'esperienza di come i beni che ci rendono veramente felici sono differenti da quelli che cerchiamo in modo interessato e non si offrono a noi se non a prezzo di superare la considerazione dell'interesse proprio e materiale? Non sono così l'agire secondo verità, la giustizia, la lealtà, la fedeltà, la carità, vale a dire questo insieme di qualità dell'anima o di valori che sono le virtù? Quando Dio con le sue promesse risponde alle nostre aspirazioni alla felicità, come nel caso delle beatitudini, o addirittura eccita tale nostra tensione, non possiamo credere che egli è capace, molto meglio di qualunque filosofo, per rigoroso che sia, di sbloccare il nostro cuore e i nostri desideri da ogni remora egoistica, ad esempio con la prova della povertà, della sofferenza, del pentimento, al fine di prepararci ad accogliere una felicità simile a quella di Dio stesso e che è promessa ai puri di cuore?

Non è strano che una diffidenza tenace e generalizzata si sia formata nell'epoca moderna, tra i moralisti fra l'altro, proprio a proposito dell'aspirazione alla felicità che pure è così naturale all'uomo e così universale? Non potrebbe essere l'effetto di una concezione antropologica che rivendica a questo punto la sua autonomia e la soddisfazione dei suoi bisogni sensibili e che impedisce di vedere nell'uomo un desiderio di felicità che non sia voltato verso di sé e quindi interessato?

Il problema del carattere interessato o disinteressato dei nostri sentimenti non è comune oggetto di studio formale della questione sulla felicità; tale problematica si ritrova, tale e quale, a proposito dell'amore e ha dato origine a teorie opposte come quelle dell'hérôs e dell'agàpê.

Questo problema, questo dilemma, non sarebbe causato in realtà da una concezione segretamente e, molte volte, ferocemente egocentrica dell'uomo che i moralisti moderni non riescono a risolvere altrimenti se non scartando dalla morale l'aspirazione alla felicità, se non all'amore stesso? Tuttavia, se noi ammettiamo, come ci insegna l'esperienza, massimamente quella cristiana, che l'uomo è capace di amare un altro da sé — Dio ed il prossimo —, al di là dell'interesse e dell'amor proprio, non avremo grandi difficoltà a concepire l'esistenza di una felicità della stessa qualità. E' proprio là, in seno a questa esperienza più ricca delle idee e dei concetti, che noi scopriremo la vera risposta alla questione della felicità. Ma questo suppone una antropologia che mostri l'uomo naturalmente capace di aprirsi a Dio e agli altri uomini, nell'intelligenza e nell'amore.

Libertà d'indifferenza e libertà di qualità

Quando si riflette sull'origine della moderna morale dell'obbligazione, quando se ne ricercano le radici, si giunge alla fine ad una concezione della libertà che, sorta nel XIV secolo con il nominalismo di Ockham, è diventata ben presto patrimonio ideologico di tutto il pensiero occidentale: è quella libertà che gli scolastici chiamano « libertà d'indifferenza ». Questa dottrina della libertà è ben altro rispetto a quella di cui si erano serviti autori come sant'Agostino e san Tommaso e che noi abbiamo chiamato « libertà di qualità ».

Libertà di qualità e libertà di indifferenza comportano due diverse concezioni dell'uomo e due sistematizzazioni della morale e, per tanto, delle relazioni molto diverse tra la morale ed il Vangelo, come pure tra la morale e la natura. In questo nostro articolo indichiamo soltanto i tratti principali di questo problema fondamentale.

A. La libertà d'indifferenza.

La libertà di indifferenza può definirsi come il potere radicale, detenuto dalla volontà, di scegliere tra i contrari partendo soltanto da se stessa e questo, almeno di principio, in ogni momento.

Prima della scelta la libertà resta nell'indifferenza rispetto ai contrari e rivendica per sé sola la possibilità di determinare la differenza che causerà la scelta. La libertà si esercita dunque essenzialmente con la scelta tra il sì ed il no nei riguardi di tutto ciò che non è essa stessa: la legge, la ragione e le sue ragioni, le inclinazioni naturali quali il desiderio della felicità, le tendenze della sensibilità o passioni, gli impulsi delle virtù, le eccitazioni del mondo esteriore, la grazia stessa.

Tutta la vita morale si concentra nell'atto della libera volontà, nella scelta tra i contrari che si presenta come indeterminazione da parte della materia e come autodeterminazione da parte della volontà.

In realtà, dietro l'indifferenza che definisce questa libertà si nasconde una passione: rivendicare la totale indipendenza della volontà nei confronti di tutto ciò che non è essa stessa.

Costruito sulla base della libertà d'indifferenza, l'universo morale si sviluppa attorno a due poli, su due realizzazioni della libertà: la libertà dell'uomo, da un lato, la libertà di Dio dall'altro. La libertà di Dio è il compimento assoluto e plenario di questa concezione della libertà in quanto la volontà divina è onnipotente e creatrice: tutto ciò che esiste, compresa la legge morale, dipenderà dalla pura volontà di Dio e dal suo arbitrio. La legge morale, anche nella sua base naturale, non è che un'espressione della volontà divina che può, di principio, modificarla in ogni momento.

La morale dell'obbligazione

Tra la libertà dell'uomo e quella di Dio non vi è spazio per alcun intermediario che possa determinare la volontà divina o permetta di conoscerla oppure possa imporsi di per sé alla libertà umana, come, per esempio, le inclinazioni naturali: tutto infatti è sottomesso alla suprema scelta della volontà. Non resta che una possibile relazione, quella che la volontà divina, nella sua onnipotenza, può stabilire nei confronti della volontà creata: la relazione dell'obbligazione espressa nella legge che manifesta all'uomo, con tutta la sua forza coercitiva, la volontà sovrana di Dio. Tutta la morale si costruisce dunque su queste due basi: la libertà umana e la legge, espressione della volontà divina, con tutta la necessaria esteriorità che regna in questa concezione della libertà e dell'obbligazione legale: ciò che è accordato alla legge, ciò che cade sotto l'obbligazione, è una riduzione ed un limite della libertà.

Badiamo specialmente alle conseguenze di questa dottrina per lo spazio del Vangelo nella morale e per il ruolo lasciato alla legge naturale di cui parleremo oltre. In queste prospettive, la Scrittura, Vangelo compreso, è considerata come una rivelazione della divina volontà che si manifesta principalmente nei comandamenti e nella loro forza obbligante. Il moralista, a questo punto, si interessa soprattutto ai testi scritturistici che indicano dei precetti e finirà per privilegiare la Legge di Mosè nei confronti del Sermone della montagna che difficilmente si lascia ridurre a delle prescrizioni legali.

D'altro verso il problema delle relazioni tra la libertà umana e la grazia divina diventerà praticamente insolubile. Come la legge, la grazia apparirà come un fattore esteriore alla libertà dell'uomo. Come per la legge, parrà che ciò che si concede alla grazia è, ipso facto, tolto alla libertà e viceversa.

La grazia non potrà più operare all'interno della libertà né naturalmente armonizzarsi con essa. Inoltre, la grazia, nella misura in cui ha ancora uno spazio in morale, sarà introdotta in una cornice di legalismo etico e sarà intesa soltanto come un soccorso dato alla libertà perché possa conformarsi alle obbligazioni legali. In morale non si considererà più il dinamismo proprio della grazia che conduce la libertà ben al di là delle obbligazioni.

La libertà e le inclinazioni naturali

Applicandola alle inclinazioni naturali ed alla legge naturale, la teoria della libertà d'indifferenza ha provocato una separazione netta tra la libertà e tutto ciò che appartiene alla natura. Fin dall'inizio s'è visto come questa libertà si prospetti come un potere di scelta pro o contro le incli-

nazioni naturali all'uomo, specialmente la felicità, la conservazione della vita ecc. In Ockham, per esempio, esse vengono allontanate dal nodo centrale della libertà tanto più vigorosamente in quanto interiori all'uomo ed in questo senso esse sono rese ancora più vicine all'uomo. In ordine all' agire umano, le inclinazioni naturali saranno dunque sottomesse alla scelta della libertà: divengono esteriori ed inferiori rispetto alla decisione libera e, come tutto ciò che attiene all'ordine della natura, sono alternative rispetto alla libertà.

Decadono nell'ambito del sensibile o del biologico, si trasformano in una legge naturale concepita come un insieme di precetti imposti dal creatore della natura, anche se tali precetti sono sempre sottomessi al suo supremo arbitrio e, ad ogni buon conto, restano esteriori alla libertà umana. Anche i teologi che conserveranno l'esistenza di una legge naturale conoscibile dalla ragione e svincolata dall'arbitraria libertà di Dio, non arriveranno più a colmare la distanza tra la natura, intesa come necessitata e cieca nei suoi movimenti, e la libertà cosciente e libera, né potranno ristabilire fermamente la loro armonia.

Nonostante la varietà delle teorie, se si parte dalla libertà d'indifferenza, la legge naturale sarà sempre concepita come un'espressione della pura volontà di Dio che detta all'uomo, in qualche modo, la sua natura e, con essa, gli obblighi che limitano la sua libertà.

B. La libertà di qualità.

La libertà di qualità è necessariamente differente. Può definirsi come il potere — che appartiene alla intelligenza ed alla volontà insieme e si sviluppa in esse — di compiere delle azioni di qualità (buone, eccellenti, perfette) quando e come si vuole. Per rappresentarcela possiamo ricorrere all'esempio dell'attività artistica: ogni arte presuppone in colui che ad essa si dedica, una serie di doni naturali che poi si sviluppano con un esercizio più o meno lungo, sino a che non si sia raggiunta quella maestria che permette appunto di agire con qualità e a piacimento, secondo appunto la definizione di questa libertà.

Così intesa, la libertà si pone ben oltre la mera possibilità di scelta tra i contrari, possibilità sempre presente ma che tuttavia non è capace di porre un atto di qualità né sa evitare le mancanze.

Questa invece è la vera libertà morale: essa ci è donata solo parzialmente all'inizio della vita con il senso innato per la verità, il bene, la felicità, è ciò che gli antichi chiamavano « seme delle virtù ».

Essa si sviluppa con l'educazione e l'esercizio perseverante passando attraverso diverse tappe ordinate secondo il progresso di queste qualità interiori, le virtù, che ci rendono sempre più capaci di agire con discernimento, onestà, giustizia, coraggio, generosità sino ad arrivare all'età della

maturità morale grazie al dominio sulle nostre azioni, i nostri sentimenti, il nostro essere, per quanto almeno è umanamente possibile.

Questa forma di libertà la chiamiamo « libertà di qualità » perché è tutta orientata verso atti qualitativi e verso le virtù, qualità morali necessarie a porre gli atti. Questa libertà è radicata nell'intelligenza e nella volontà che determinano appunto la qualità degli atti in base ai loro oggetti: la verità ed il bene (inteso come ciò che è eccellente).

Le differenze tra la libertà d'indifferenza e la libertà di qualità sono numerose: segnaliamo soltanto le principali. La libertà di qualità è data solo « in germe » all'inizio della vita e cresce con la lotta e lo sforzo in tappe successive determinate da una linea di progresso dando ad essa un carattere di finalità preciso e costante.

La libertà d'indifferenza è invece, di suo, totalmente presente all'inizio della vita umana e ad ogni momento di essa; si situa nell'istante irripetibile della decisione e si oppone a tutto ciò che indica durata come ad una minaccia alla scelta tra i contrari: gli habitus, le virtù, la finalità, l'educazione, la fedeltà ecc.

Questa libertà è definita dall'indifferenza rispetto a tutto ciò che non sia la volontà stessa e si piega soltanto davanti al comandamento ed ai precetti; l'altra libertà è connotata invece dalla sua sensibilità alla qualità ed alla bontà, specialmente alla virtù come qualità propria dell'ordine morale, e genera normalmente una morale delle virtù.

Una differenza radicale tra queste due concezioni di libertà risiede nell'accettazione o nel rifiuto delle inclinazioni naturali, in quanto fonti della libertà. La libertà di qualità procede dall'inclinazione spontanea alla verità che costituisce l'intelligenza, e dall'inclinazione naturale al bene (bene, felicità, bellezza, perfezione) che costituisce la volontà, e le riunisce per formulare la scelta e porre l'atto. Per questo essa è ordinata a ciò che ha qualità e da esso è definita.

La libertà di indifferenza è invece definita, come si vede chiaramente in Ockham, dal rigetto delle inclinazioni naturali al di fuori della libertà per sottometterle alla libera scelta. Così la libertà diviene la facoltà primaria che precede con il suo potere di decisione tra i contrari ogni atto di intelligenza e di volontà: posso scegliere di conoscere o di non conoscere, di volere o di non volere, pro o contro la verità.

Avendo allontanato le inclinazioni alla verità ed al bene, da cui dipende la qualità, questa libertà è definita dall'indifferenza. Tale concezione della libertà determina direttamente lo spazio, il ruolo e persino la definizione delle inclinazioni e della legge naturale in morale e, di conseguenza, le relazioni tra la libertà, la natura umana e l'azione divina in essa. Ne tratteremo in seguito e per il momento badiamo a quali relazioni possono stabilirsi tra il Vangelo ed una morale fondata sulla libertà di qualità.

Davanti ad una libertà portata dall'inclinazione naturale alla verità ed

al bene (qualunque possa essere il disordine causato dal peccato, e di cui ora non ci occupiamo), il Vangelo apparirà come una risposta superiore alle aspirazioni naturali dell'uomo grazie alla luce della sua Rivelazione, alle sue promesse di felicità, all'amore divino che manifesta, a tutto l'insegnamento circa le virtù prodigato sotto forme diverse.

Così, lungi dal ridursi a qualche testo legislativo, la Scrittura, ed in particolare il Vangelo ed il Discorso della montagna corrispondono nella loro interezza alle aspirazioni morali dell'uomo.

L'azione dello Spirito Santo e la grazia troveranno in seno alla libertà, nelle profondità dell'anima umana, una base di inserimento ed una corrispondenza naturale. Così potremo rendere conto del grande tema biblico dell'uomo creato ad immagine di Dio nelle sue facoltà spirituali prospettando alla grazia del Figlio di Dio una somiglianza che egli verrà a sanare e poi a rendere perfetta nella sua stessa somiglianza.

Tale prospettiva non è idilliaca, come può sembrare. Nella realtà, infatti, più la luce della Scrittura diviene forte, più il peccato si discopre nel cuore dell'uomo e si manifesta ai suoi occhi. Ma questo peccato non è più solamente un rifiuto opposto alla legge, ad una volontà esteriore, esso comporta una contrarietà ed una divisione all'interno stesso dell'uomo, nella sua stessa volontà, nei suoi sentimenti e nei suoi atti cattivi, in questo senso innato alla verità, al bene, alla felicità che noi oggi chiamiamo coscienza, il testimone di Dio nel fondo del nostro essere. Questo è il dramma del peccatore: esso si pone in contraddizione intima con se stesso e scopre in fondo a sé il suo accusatore.

Tuttavia, è da questa stessa fonte che noi chiameremo volentieri « più-che-intima » che sbocciano la misericordia ed il perdono grazie alla confessione ed alla conversione, per opere della grazia e dello Spirito.

Una morale delle virtù.

La libertà di qualità darà normalmente nascita ad una morale delle virtù che assicurano la crescita delle inclinazioni naturali per mezzo dell'educazione e dell'esercizio. La prima questione sarà quella del vero bene o della vera felicità; le virtù principali saranno la sapienza e l'amore, sotto forma della giustizia (nel senso antico per cui essa è amore di ciò che è giusto, oppure nel senso evangelico) o della carità.

I precetti interverranno solo a servizio delle virtù, particolarmente lungo la prima tappa dell'educazione morale dove debbono essere eliminati gli ostacoli interiori alla crescita della libertà di qualità che, in questa fase, deve essere in qualche modo liberata dagli impedimenti che compromettono il dominio di sé e la maturità.

In quest'ordine, la finalità avrà un ruolo determinante, principale, perché è essa che ordina tutto il progresso dell'attività morale verso il

suo termine: il vero bene e la piena felicità vale a dire, per il cristiano, verso Dio unica risposta adeguata ed anche sopra-adeguata alle aspirazioni profonde dell'uomo.

L'essere ordinati al fine ultimo formerà l'armatura di tutta la morale, unendo le intenzioni più ampie e ricche agli atti particolari che esse determinano momento per momento.

In tal modo la morale di san Tommaso è dominata dall'ordine al fine ultimo in rapporto alla beatitudine, che ne costituisce il criterio principale e costante, e che inerisce alla legge più alta come agli atti singoli che sono, per lui, finalizzati per il fatto stesso che sono volontari. La concezione della libertà di qualità permette dunque — e vi è indispensabile — di stabilire una stretta connessione armonica tra la natura umana con le sue inclinazioni, da un lato, e l'azione dello Spirito e della grazia, attraverso il Vangelo e la fede, dall'altro.

Per mezzo suo, la Legge evangelica può, in qualche modo, assumere consistenza e diffondersi in tutto il sistema della morale sino al livello delle virtù umane senza trovare altri ostacoli se non, ovviamente, il peccato dell'uomo.

La legge naturale

La legge naturale, dopo san Paolo, si potrebbe dire, o in ogni caso dopo i Padri ed i grandi scolastici, è parte integrante della morale cristiana; ma presso questi autori, senza essere diminuita ma riuscendo piuttosto perfezionata, essa era sempre sottomessa al Vangelo, alla Legge nuova. In epoca moderna, volendo tra l'altro reagire al protestantesimo che condannava la natura come peccaminosa, i moralisti cattolici hanno in genere messo la legge naturale come criterio fontale degli atti morali, rischiando di trascurare la Legge evangelica centrata sulla fede. Inoltre, lungo le epoche, vi è venuta operando una lenta trasformazione sul significato ed il contenuto delle parole, sotto l'influenza della nuova strutturazione della morale introdotta, come abbiamo già, visto, dal nominalismo. Quest'ultima scuola teologica ha modificato quasi tutti i termini morali, specialmente quelli di natura, legge e precetto. Così, per poter parlare correttamente della legge naturale e liberarsi dall'impaccio nominalista, occorre operare talune indispensabili rettificazioni di vocabolario.

Il senso di « natura » e di « naturale ».

Nella prospettiva della libertà d'indifferenza, la natura è definita in opposizione alla libertà, come un insieme di tendenze necessitanti, cieche, incoscienti come molte se ne trovano nella sensibilità o nell'ordine biolo-

gico. La natura è lo spazio posto di fronte alla libertà ed offerta alla sua analisi, alla sua conquista, al suo dominio nella conoscenza nella volontà e con la tecnica. In questa visione una legge naturale non può essere altro che un'espressione di queste tendenze oscure che formano la natura, ivi compresa quella umana: alcuni vi potranno leggere la manifestazione della volontà divina di cui la natura è opera.

Ma evidentemente non si vede come sarebbe possibile porre una legge naturale così intesa alle origini stesse della libertà.

La contrarietà è troppo forte, anzi irriducibile.

Noi, quando parliamo di inclinazioni naturali e legge naturale, ci riferiamo a quanto ci è rivelato dall'esperienza della vita morale e spirituale: l'esistenza nell'uomo di una natura e di inclinazioni di una specie ben diversa dai movimenti d'ordine sensibile o biologico, malgrado certe similitudini, vale a dire il senso innato della verità, del bene, della felicità e dell'amore. Se noi poniamo una inclinazione naturale all'origine della nostra ricerca della verità, non possiamo concepirla come cieca ed incosciente, ma dobbiamo dirla piuttosto sovra-luminosa e sovra-cosciente, poiché tutta la luce della ragione ha in essa la sua sorgente, come nell'intelligenza immediata dei primi principi della ragione speculativa e pratica, secondo san Tommaso. Essa è la « scintilla animae », la scintilla che illumina l'anima, la coscienza, secondo l'espressione dei Padri.

Similmente se poniamo un'inclinazione naturale all'origine dei movimenti della libertà e della volontà, ciò non significa che essa sia incosciente impersonale e contraria alla libera spontaneità. Al contrario, l'inclinazione naturale al bene è la sorgente della spontaneità che caratterizza l'amore come atto primo della volontà, l'atto più personale. Così bisognerebbe chiamare una tale inclinazione sovra-personale e sovra-libera se ci è lecito usare questi termini che rasentano il paradosso.

In realtà esperimentiamo qui la debolezza del nostro linguaggio: esso risulta incapace di esprimere direttamente ed adeguatamente l'esperienza e le percezioni d'ordine spirituale se non attraverso lo choc del paradosso che costringe lo spirito ad andare al di là delle parole per cercare il contatto con la realtà interiore. Il linguaggio popolare si rivela in questo caso più penetrante e più giusto. Non si dice che il naturale è il vertice dell'arte? Non si oppongono forse spontaneità ed artificiosità sebbene quest'ultimo qualificativo derivi dalla parola « arte »? Non si può dire in questo senso che il naturale si colloca al vertice della morale così come ne è alla base, ritrovando così il « sequi naturam » degli antichi? Si capisce facilmente che non si tratta qui di un naturale prefabbricato, condizionato, ma, al contrario, di una realtà piena di energia inventiva e creatrice.

Tuttavia non si può raggiungere il naturale né in arte né similmente nell'agire morale, senza lunghi e pazienti esercizi, senza essersi sottoposti alle contrarietà del tirocinio, dell'educazione. Ritroviamo qui il paradosso:

è nella contrarietà, anche solo momentanea, che si raggiunge il naturale e la piena libertà.

L'inclinazione naturale alla verità ed al bene, all'amore e alla felicità appartiene a quest'ordine, a quello della natura spirituale che è sorgente della libertà dell'uomo, libertà non arbitraria, ma spontaneamente orientata verso la qualità.

La legge

Il termine di legge è stato definito nella linea della libertà d'indifferenza, come l'espressione della volontà del legislatore, divino o umano, ed è stato situato nel quadro di un rapporto di forze tra l'autorità e la libertà, come tra due volontà in stato di continua tensione.

Così la legge naturale con i suoi precetti si pone di fronte alla libertà umana per imporle dei limiti. Questo è il senso usuale moderno che si ritrova in teologia, in filosofia ed in diritto, grazie all'influsso del volontarismo.

Nella prospettiva della libertà di qualità, la comprensione della legge sarà ben differente. Essa è propriamente una disposizione della ragione, « ordinatio rationis », dotata di una forza impulsiva che viene dalla volontà del legislatore, o ancora la legge è essenzialmente l'opera di una collaborazione tra la ragione e la volontà vale a dire della saggezza « motrice ». La legge presuppone quindi una comprensione della natura degli esseri che essa rapporta, dei movimenti che li animano, della finalità che essi ricercano in comune. Così essa può penetrare, in una certa misura, all'interno degli esseri per stabilire tra essi un'armonia, grazie all'associazione della ragione e della volontà per mezzo della saggezza e dell'amore, o l'amicizia, come diceva Aristotele.

La legge è rivolta alla ragione dei sudditi e alla loro volontà per indurli ad una obbedienza intelligente.

Infatti, la legge avrà diversi rapporti di fronte alla volontà libera lungo le varie tappe dell'educazione morale.

All'inizio della vita morale la legge apparirà come una costrizione restrittiva e spesso dura rispetto ad una libertà debole e facilmente disorientata. Questa è la funzione delle regole nel tirocinio di tutte le arti. Ma in seguito, quanto più la volontà di forma si fortifica e si determina essa stessa verso la qualità, tanto più la legge si rivela come una testimonianza delle inclinazioni naturali che ispirano la libertà e costituiscono l'interiorità della persona umana.

La legge, che in un primo momento ci pareva essere tutta esteriore, si accorda progressivamente con la nostra intima libertà ch'essa contribuisce a sviluppare. Poco alla volta la legge esteriore cede il passo alla legge interiore dello spirito.

Una legge interiore

Una tale concezione della legge ci permette di concepire il carattere principalmente interiore e secondariamente esteriore della legge naturale come della Legge evangelica.

La legge naturale è principalmente interiore perché è espressione delle inclinazioni naturali all'uomo, verso la verità, il bene e la felicità, che appartengono alla sua struttura spirituale e costituiscono il fondamento e la sorgente della sua libertà. La legge naturale è come il talento o il genio morale dell'uomo, il suo primo principio di aspirazione. Noi non siamo liberi malgrado il nostro senso naturale del bene, ma a causa di esso, perché esso apre la nostra intelligenza, la nostra volontà ed il nostro cuore alle dimensioni dell'infinito, conferendoci la possibilità di oltrepassare tutti i beni limitati, di liberarci dalla loro attrattiva.

Appartenendo all'interiorità attiva dell'uomo, la legge naturale è essa stessa essenzialmente dinamica. E' in quest'ottica che conviene intendere le cinque inclinazioni naturali indicate da san Tommaso: inclinazioni al bene (perfezione, felicità e problemi contrari del peccato, della sofferenza e del male), alla verità (con i problemi della menzogna, dell'errore e del rifiuto), alla conservazione del proprio essere (inclinazione al nutrimento fisico e spirituale, a tutti i beni utili, e problema del suicidio...), alla vita in società (che si dispiega nella giustizia, nell'amicizia, personale e sociale, con i problemi dell'odio e della lotta tra gli uomini), alla generazione (da intendere in un senso pienamente umano, con l'affetto reciproco e l'educazione).

Queste inclinazioni agiscono, in concreto, nient'affatto separate, ma in un'intima coordinazione e formano la fonte profonda d'ispirazione e di impulso per tutto l'agire umano. Esse sottendono la volontà da un capo all'altro del suo progresso ed aprono davanti ad essa una gamma di sentieri che conducono ad un orizzonte senza limiti.

Tuttavia la legge naturale, deve essere anche dettata esteriormente, poiché la nostra conoscenza ed il nostro volere cominciano dalla percezione delle realtà sensibili ed esteriori e poiché così è richiesto dalla nostra educazione. La legge naturale si esprimerà pertanto in una legislazione esteriore, adattata alle conoscenze di tutti, vale a dire in un insieme di comandamenti che mireranno al tempo stesso alla nostra intelligenza, in quanto precetti saggi, ed alla nostra volontà, con la loro forza di obbligazione. In quanto tali, questi comandamenti, specialmente quelli negativi, appaiono subito come dei limiti alla libertà.

Il loro scopo comunque non è affatto di diminuire la libertà, ma di impedire di compiere dei passi falsi e di acquisire, correggendo i nostri difetti, la capacità di agire con qualità ed avere con ciò la pienezza della libertà. Non va mai dimenticato, per altro, che i primi due comandamenti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo sono essenzialmente positivi e comunicano il loro dinamismo a tutto l'insieme della legge morale.

Di fatto, nelle morali dell'obbligazione, il Decalogo è stato interpretato in modo statico e volontaristico, il che tradisce il primato dei due massimi comandamenti.

La Legge evangelica

Il carattere interiore, esteriore e dinamico della legge naturale, ci permette di attribuire al concetto di Legge evangelica, esposto all'inizio dell'articolo, tutto il suo valore morale. Quanto all'azione dello Spirito Santo la Legge evangelica è essenzialmente interiore e solo in un secondo momento, nel suo manifestarsi esteriore, essa è espressione fedele del Discorso della montagna.

Se si oppone legge a libertà, come se si trattasse di due volontà discordanti, è ancora lecito parlare di una legge interiore all'uomo, ma non si può più parlare di una legge che agisca all'interno della libertà stessa.

A questo punto l'aver utilizzato il termine « legge » per qualificare l'azione dello Spirito Santo secondo la fede ed il Vangelo creerebbe dei problemi, e l'espressione «legge della libertà» usata da san Tommaso non sarebbe altro che una contraddizione in termini.

L'opposizione filosofica tra libertà e legge, come tra interiore ed esteriore, o ancora la divergenza teologica operata dal protestantesimo circa i rapporti tra la Legge ed il Vangelo, non permettono di associare in tal modo la libertà e la legge.

Pur tuttavia, se noi ammettiamo che, già sul piano naturale, la libertà si radica nelle inclinazioni della natura spirituale dell'uomo per formare con esse la propria interiorità, non avremo molte difficoltà a comprendere come l'azione dello Spirito Santo possa penetrare sino all'interno della nostra volontà libera sotto forma di una spontaneità superiore scaturita dall'interiorità stessa di Dio, e come questo impulso sopra-naturale, che san Tommaso chiama spesso «instinctus Spiritus Sancti» possa essere chiamato legge, nonostante la sua natura assolutamente particolare.

Tommaso la chiama «lex indita», una legge posta in noi dallo stesso Spirito, legge che diviene a noi più naturale della stessa legge naturale.

A questo punto converrà ancora precisare che questa legge, questo « istinto », è al tempo stesso luce ed impulso interiore.

L'azione dello Spirito Santo può dunque appoggiarsi sulle inclinazioni naturali dell'uomo per formare in lui una Legge nuova che assuma e perfezioni la vecchia legge, e conduca la libertà dell'uomo ad una maturità superiore ove essa è partecipe della libertà stessa di Dio.

Simile connessione potrà essere operata sul piano esteriore tra il Discorso della montagna e la Legge antica od anche la legge naturale. Ma i rapporti così stabiliti dipenderanno da quelli che si formano al livello della dimensione interiore di queste leggi.

Così l'integrazione della Legge evangelica entro il sistema della morale cristiana dipende in ultima analisi, come del resto tutta quanta questa sistemazione, dall'idea che ci si è fatta di libertà.

E' molto significativo notare che a partire dal XIV secolo si è iniziato a trattare la libertà come libertà d'indifferenza e, su questa linea, si è sfociato nella morale dell'obbligazione per cui la Legge evangelica non è più stata oggetto dell'attenzione della morale.

Billuart lo confessa molto ingenuamente quando, al termine del suo commento sul trattato della legge in san Tommaso, liquida con una sola frase tutta quanta la Legge rivelata: « Nessuno meglio del Dottore Angelico ha saputo parlare della Legge antica e di quella nuova. Per questo, siccome nelle scuole si parla poco sia dell'una che dell'altra, rinvio il lettore a questo Dottore ».

Ci fermeremo qui. Abbiamo posto le due basi principali della morale cristiana, cattolica: la Legge evangelica e la legge naturale; ne abbiamo anche indicato i loro rapporti.

Con queste basi si può costruire solidamente l'edificio della morale, nel solco di una morale delle virtù, anche se quasi tutti i termini e gli elementi usati dovranno essere rivisti e rimodellati in rapporto alla nostra esperienza della vita morale e cristiana, partendo dalla libertà di qualità. Converrà anche indicare la morale nella sua prospettiva dinamica secondo le tappe della formazione, della prova, del progresso della vita cristiana tenendo conto della dialettica della fede e delle virtù teologali a partire dalla conversione che libera l'uomo dall'orgoglio e lo conduce attraverso l'umiltà della fede verso l'unione a Dio.

Bisognerà anche parlare della lotta necessaria causata dall'azione del peccato nel cuore dell'uomo lungo il corso di tutta quanta la sua vita, ecc. Ma non si può dire tutto nello stesso tempo. Speriamo che questo basti al nostro proponimento.

FR. S. PINCKAERS O.P.

(traduzione dal francese di Mario Caselli)

TRISTI TROPI
VERSO UN NUOVO STORICISMO (*)

1. - Negli stessi anni in cui maturavano le opere fondamentali dei maggiori esponenti del neopositivismo inglese e viennese, Carnap (*La ricostruzione logica del mondo*, 1928), Popper (*Logica della scoperta scientifica*, 1935), Ayer (*Linguaggio, scienza, verità*, 1936), e la psicologia scientifica si emancipava definitivamente dalla filosofia attraverso la psicanalisi e il dibattito sulla sua epistemologia (1), la tradizione storicista tedesca formatasi nel secolo XIX da Ranke e Dilthey, vacillava nell'impatto con le filosofie e le concezioni universalistiche della storia.

Gli stessi maggiori esponenti dell'*Historismus* nel secolo XX, da Ernest Troeltsch e Karl Mannheim (la versione « di sinistra ») a Friedrich Meinecke, assieme ai loro epigoni francesi (Raymond Aron), spagnoli (Ortega y Gasset), anglosassoni (Walsh, Hodges, Hughes), ne rappresentavano al tempo stesso il culmine e il superamento cosciente.

Marxismo e idealismo, suoi antichi avversari, riprendevano nuovo vigore con Lukàcs, Horkheimer e Croce: Nietzsche e Kierkegaard trovavano in Karl Löwith e Karl Barth dei felici ed originali continuatori: le discipline umanistiche (letteratura, filosofia) ripudiavano la subordinazione delle loro affermazioni etiche ed estetiche al loro aspetto storico.

Dal canto suo la ricerca storiografica scopriva nuove possibilità metodologiche e nuove prospettive di interessi al di là dell'*histoire événemen-*

(*) Impiego qui il termine « storicismo » nel significato datogli dal Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, (cioè la corrente di pensiero attraverso la quale si è compiuta « la fondamentale storicizzazione di tutto il nostro sapere dell'uomo, della sua civiltà e dei suoi valori »), e *Der Historismus und seine Ueberwindung*, 1924, e ripreso successivamente da K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932, e F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936 (tr. it. *Le origini dello storicismo*, Firenze 1954 e 1967), in cui esso designa il principale indirizzo della storiografia tedesca moderna, e i cui principali esponenti sono von Ranke, Dilthey e Meinecke. Molto diverso e sotto certi aspetti addirittura opposto è il significato dato a questo termine, in polemica con Meinecke, da Benedetto Croce (*La storia come pensiero e come azione*, Bari 1938, 1970) con il quale si indica la concezione della storia di derivazione hegeliana fondata sulla tesi dell'identità tra realtà e storia. Sul problema, cfr. C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1951 e P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960. Una importante antologia di testi esemplari e una bibliografia sistematica sono in *Il dibattito sullo storicismo* (a cura di F. Bianco), Bologna 1978.

(1) La *Critique des fondements de la psychologie*, di Georges Politzer, è del 1928. Sul problema, cfr. M. Bernard, *La psicologia*, in *Storia della filosofia* (a cura di F. Châtelet), VII, *La filosofia delle scienze sociali* (1973), Milano 1975, pp. 12 ss. e J. Piaget, *Epistémologie des sciences de l'homme*, s. l., 1971, pp. 134 ss.

tielle e della *Nationalgeschichte,* nell'analisi storica (marxista, strutturalista) delle strutture sociali ed economiche e nei nuovi tentativi di storia universale e di morfologia culturale comparata, mentre rifluivano su di essa, come storia delle idee (Meinecke e Huizinga eredi di Burckhardt) gli aspetti storiografici rifiutati dalle discipline umanistiche. Ne derivava una nuova attenzione per le costanti — invarianti, direbbe Eco — e per le analogie (cui avevano per primi posto attenzione Vico e Montesquieu), e un diminuito interesse per l'individualità e la specificità — avvertite come monotonamente ripetitive e in sé insignificanti — della vicenda storica.

Dal punto di vista epistemologico si apriva così una radicale frattura tra le scienze della natura, dal cui fondamento empirico l'empiriocriticismo prima e il neopositivismo poi deducevano la reversibilità non solo delle « leggi » e delle « teorie », ma degli stessi problemi, e quelle storiche, che tornavano ad assolutizzare il valore conoscitivo dei loro procedimenti, assumendo così una prospettiva « scientista », quando non addirittura a postulare hegelianamente l'identità di reale (vicenda storica conosciuta attraverso la filologia) e razionale (interpretazione filosofica della storia).

Si era in tal modo prodotto un singolare e significativo rovesciamento del rapporto epistemologico in cui si collocavano reciprocamente, prima dell'empirismo logico, scienze storiche e ricerca scientifca della natura. Nella tradizione kantiana Dilthey, Windelband, Rickert e lo stesso Simmel (2) avevano rivendicato alla storiografia il metodo *idiografico* (che trae cioè i propri criteri dallo stesso oggetto considerato), designando come *nomotetico* (che applica invece ai propri oggetti criteri generali), (3), quello proprio alle scienze naturali, ivi comprese quelle relative alla « natura umana » individuale e sociale. Ora da un lato il carattere nomotetico delle scienze naturali si andava progressivamente relativizzando fino ad escludere la possibilità di fondare su di esse una visione totalizzante e al tempo stesso non metafisica e immanente del mondo (4): dall'altro le scienze storiche sembravano aprirsi ad una dimensione nomotetica priva del relativismo e della provvisorietà di quella delle scienze naturali.

---

(2) Per una critica delle « leggi della storia » in Simmel, cfr. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (1938), 1969, p. 190.

(3) Cfr. J. Piaget, *op. cit.*, p. 17: « Nous appellerons d'abord *sciences nomothétiques* les disciplines qui cherchent à dégager des "lois" au sens parfois de relations quantitatives relativement constantes et exprimables sous la forme de fonctions mathématiques, mais au sens également de faits généraux ou de relations ordinales, d'analyses structurales, etc. se traduisant au moyen du langage courant ou d'un langage plus ou moins formalisé (ligique, etc.). La psychologie scientifique, la sociologie, l'ethnologie, la linguistique, la science economique et la démographie constituent, sans aucun doute possible, des exemples de disciplines poursuivant la recherche de "lois" au sens large qu'on vient de caractériser ».

(4) Il tentativo dell'empiriocriticismo di fondare sulla non assolutezza della conoscenza scientifica una declaratoria di scetticismo universale è arbitrario quanto le conseguenze scettiche che si traevano dal relativismo storicista. Esso condivideva ancora, ma senza la coerenza del positivismo, la pretesa scientista, fondando un'immagine assoluta su un dato relativo.

2. - Due fattori influirono in modo decisivo su questa trasformazione dell'orizzonte metodologico della storiografia.

Il primo fu la confusione tra ricerca storiografica e analisi diacronica condotta nell'ambito di altre scienze sociali, diritto, economia, politica, psicologia scientifica, strategia e teoria delle decisioni e dei giochi, linguistica, antropologia culturale, geografia, demografia, etnologia: la storicizzazione dell'uomo e della società prodottasi sotto l'influenza e lo stimolo critico dell'*Historismus* si ripercuoteva inevitabilmente sulla stessa ricerca storiografica, allargandone straordinariamente gli orizzonti e vanificando il concetto stesso di metodo « storico » (cioè quello idiografico della filologia), allo stesso modo in cui erano stati polverizzati i metodi tradizionali delle stesse discipline umanistiche, compresa la filosofia. L'in sé « insignificante » e « specificamente francese » (5) polemica tra gli storici storicizzanti e gli storici sociologizzanti (6) veniva superata dalla feconda distruzione del concetto di « avvenimento » operata dalla scuola degli *Annales (Economie, sociétés, civilisations)* sorta attorno alla rivista fondata nel 1929 da Lucien Febvre e Marc Bloch.

L'altro fattore fu la ripresa, tanto sul piano filosofico, quanto su quello più propriamente storiografico, della categoria, di origine cristiana ma fatta propria dall'illuminismo (7), della « storia universale », contro la quale aveva reagito, in nome della particolarità e del significato del singolo, lo storicismo tedesco. Nella prospettiva di Leopold von Ranke, che

---

(5) F. Châtelet, *La Storia*, in *La filosofia delle scienze sociali, cit.*, p. 147.

(6) I primi rivendicavano alla storiografia il compito di rintracciare l'individualità e la specificità nella storia. E' in sostanza la stessa convinzione dell'Anonimo manzoniano secondo il quale « L'Historia si può veramente definire una guerra illustre contro il tempo, perché togliendoli di mano gl'anni suoi prigionieri, anzi già fatti cadaueri, li richiama in vita, li passa in rassegna, e li schiera di nuovo in battaglia » *(Introduzione* a *I Promessi Sposi)*.

(7) Sul rapporto logico tra Provvidenza divina in Bossuet e Ragione universale in Voltaire e Montesquieu, cfr. W. Mommsen, *Storia universale*, in *Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, 29, *Storia* (1961), Milano 1961, p. 328 e G. Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, 1956, (tr. it. *La storiografia moderna*, Milano 1973), pp. 116-117. Se l'abate di Vertot (1655-1735) rifiutava di rivedere la sua trattazione dell'assedio di Rodi o di Malta in base a nuovi documenti che gli erano stati presentati affermando « *Mon siège est fait* » (cfr. Lefebvre, *cit.*, p. 106) e proclamando dunque l'indifferenza della storia nei confronti della filologia, l'*Esprit des Lois* segna un radicale rovesciamento di metodo. « E' possibile scorgere nello stesso tempo ciò che accomuna Montesquieu ai teorici che lo precedono e ciò che da loro lo distingue. In comune con costoro egli ha un *medesimo progetto*: costruire la scienza politica. Ma egli *non ha il medesimo oggetto*, poiché si propone di edificare non già la scienza della società in generale, bensì di tutte le società concrete della storia. E perciò appunto *non impiega lo stesso metodo* dal momento che il suo scopo non è quello di cogliere delle essenze, bensì scoprire delle leggi. Quest'identità di progetto e questa diversità di oggetto e di metodo fanno di Montesquieu l'uomo che ha conferito la forma più rigorosa alle *esigenze scientifiche* dei suoi predecessori e al tempo stesso ne fanno il più fermo avversario della loro *astrattezza* » (L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia* (1964), Roma 1974², p. 15. Sul rapporto con il pensiero di Pascal e Bossuet, cfr. pp. 16 ss.).

è all'origine non soltanto delle « storie nazionali » ma anche della storiografia delle idee di Meinecke e della storia culturale di Dilthey, non si trattava di rifiutare l'unità e la totalità significante della storia, ma di affermare se non altro l'estrema difficoltà per lo storico di abbracciarne la proteiforme infinità (« Soltanto Dio conosce la storia universale! »), e di rendere giustizia, pur nel contesto storico-universale, all'individualità delle « tendenze » dominanti nelle epoche storiche e delle « energie spirituali » dei popoli e degli Stati nazionali, in una reciproca osmosi di significato tra individualità e totalità nella storia. I limiti di questa impostazione non stavano nella metodologia, ma nel troppo angusto orizzonte nazionale (tedesco con von Treitschke, ma anche inglese con Macaulay e francese con Guizot) e ideologico (borghese) in cui si collocò la storiografia «storicista» e soprattutto quella « germanocentrica » (8) che vi si ispirava. E' nel quadro della reazione critica ai limiti della storia nazionale ed eurocentrica, più che a quelli della storia sovrastrutturale (degli Stati, delle idee), che si sono collocati i tentativi di storia universale condotti attraverso la collaborazione, nell'unità del metodo, tra specialisti di discipline e di epoche storiche diverse, dalla *Cambridge Modern History* (cominciata nel 1902), all'*Historia Mundi*, alla raccolta di *Peuples et Civilisations* fino alla recente *Fischer Weltgeschichte* (9).

3. - *Histoire non événementielle* e Storia universale sono state dunque le due categorie attraverso le quali si è espressa sul piano storiografico la crisi dello storicismo. Quest'ultima, però, non era soltanto interna, crisi cioè dell'oggetto e del metodo della storiografia, ma prima di tutto e soprattutto esterna, per l'intollerabilità morale e politica del relativismo

---

(8) Questa prospettiva storiografica germanocentrica e il suo rovesciamento di segno ma non di illusione ottica da parte della storiografia occidentale postbellica, sono sottolineati da Golo Mann nella sua celebre *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1958 (tr. it. *Storia della Germania moderna, 1789-1958*, Milano 1978) pp. 9-10. Su questa illusione ottica e le sue ragioni, e per l'ambiguo concetto di «Germania interiore», cfr. A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, 1977 (tr. it. *I padroni del pensiero*, Milano 1977), pp. 33-34 e 58-61 (fr. pp. 86 ss.).

(9) In tal modo la nuova storia universale tenta di collocarsi in una prospettiva di conoscenza globale « aperta », opposta a quella « chiusa », essenzialmente espositiva e «totalistica» della storia universale quale era stata concepita dall'illuminismo (sugli aspetti storiografici dell'enciclopedismo, cfr. J. Proust, *L'Encyclopédie*, 1965, Bologna 1978, pp. 97 ss.). La critica del Croce all'idea di storia universale in quanto contraria ad ogni storiografia vitale, che è strettamente legata ai problemi del presente (cfr. su questo punto anche A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere, Passato e Presente*, Torino 1954[4], pp. 173-174), vale certamente contro quest'ultima accezione, ma ha minore efficacia nei confronti della prima, che si sforza appunto programmaticamente di cogliere nel passato ciò che è vivo e presente. In una linea metodologica analoga si muove anche il nuovo enciclopedismo (cfr. l'*Encyclopaedia Universalis*, la *Fischer Enzyklopädie*, l'*Histoire de la Philosophie* a cura di F. Châtelet, l'*Enciclopedia Einaudi*, ecc.) in cui la netta prevalenza dei contenuti epistemologici e critici su quelli espositivi e dogmatici e della selettività metodologicamente orientata sull'informazione conferiscono alla trattazione scientifica uno stimolante carattere « aperto ».

dei valori che l'orizzonte antiquario — prima ancora che illuminista — dello *Historismus,* aveva finito per comportare. Meinecke coglieva nel segno quando definiva lo storicismo, al di là di ogni problematica metodologica, « un problema vitale nel senso più alto ».

La crisi dello storicismo è stata spesso interpretata, equivocando sul significato molteplice di questa parola, come ripresa di una visione « naturalistica » del mondo, nella quale confluivano istanze filosofiche e metafisiche disparate, dall'ontologismo all'empirismo logico. Questo aspetto è indubbiamente presente, ma non consente, a mio avviso, di spiegare completamente il significato della crisi dello storicismo, almeno quale essa si è riflessa sulla ricerca storiografica. Più feconda di risultati in questo senso mi sembra invece la distinzione interna al cosiddetto storicismo, tra storicismo vero e proprio (quello della tradizione tedesca) e filosofie idealistiche della storia.

L'egemonia che nella prima metà di questo secolo esercitarono le vecchie e le nuove filosofie della storia, dall'agostinismo al crocianesimo, dal marxismo alla morfologia culturale, rappresentò una risposta ad un problema esistenziale, prima che filosofico ed epistemologico: quello, cioè, dell'idea-immagine di *fine* (nel duplice senso di scopo e consumazione, entrambi significanti) della storia.

Citando l'affermazione che « la storia è ora alla fine: perciò questa storia è finale », contenuta in un componimento scolastico dell'Inghilterra vittoriana intitolato *1066 e Così Via,* Toynbee rilevava che « questa opinione della borghesia inglese *fin de siècle* era condivisa dai loro contemporanei figli dei vincitori tedeschi e nord-americani delle più recenti prove delle moderne guerre occidentali... Il termine "comunismo" stava ad indicare uno sgradevole ma breve ed apparentemente irrilevante episodio che doveva essere considerato come l'ultima eruzione dell'ormai estinto vulcano della "Storia" » (10). Lo storicismo tedesco si era sostanzialmente assunto il compito di fare la teoria scientifica e la dimostrazione pratica di questo modo di pensare. Da un lato esso considerava kantianamente la storia « nella cornice di un determinismo di cui è vano cercare un principio, una "determinazione integrale" » (11); dall'altro, volgendo il proprio sguardo al passato, tendeva hegelianamente a concepire il proprio stesso oggetto — lo Stato nazionale, un'idea — come culmine e significato della storia. « Intere vite umane si sacrificano nell'accumulare sempre nuove masse di materiale e nel frugarvi dentro, col risultato che si profilano sempre nuovi problemi e affluiscono altre masse di materiale, che richiedono sempre la stessa elaborazione come fine a se stessa. Qui il passato diventa

(10) A. J. Toynbee, *A Study of History* (1934) (compendio di D. C. Somervell, 1955) (tr. it., *Storia comparata delle civiltà,* Roma 1974), III, pp. 193-194.

(11) F. Châtelet, *op. cit.,* p. 148.

un Moloch, che ingoia i viventi con tutte le loro possibilità di concreto fecondo operare » (12).

La reazione vitale delle moltitudini diseredate contro l'ideologia borghese — storicista ed hegeliana al tempo stesso — della «fine della storia» produsse una vera rivoluzione copernicana dell'ottica del pensiero storico moderno, volgendola dal passato al futuro: quel che sembrava un culmine fu proclamato un inizio, quella che era *la* fine fu rovesciata *nel* fine.

L'idea del fine della storia, però, alla prova dei fatti si è rivelata altrettanto intollerabile dell'idea opposta di fine della storia. Non solo laddove la prima ha partorito rivoluzioni socialiste e « umaniste » si è rapidamente cristallizzata ritrasformandosi nella seconda, sfruttando la valenza repressiva che vi è implicita: ma la sua disperante ambiguità (13) « ha affermato con tale *violenza* le pur giustificate aspirazioni temporali per il futuro, che ogni generazione (è stata) brutalmente sacrificata a favore della seguente, e così via, di modo che *il futuro (è divenuto) così il Moloch,* davanti al quale viene sacrificato l'uomo reale per un altro uomo mai realizzato, mai effettivo » (14).

4. - La crisi del marxismo scientifico (15), di fatto relativizzato e ridotto a mera ermeneutica socioeconomica non solo dal socialdemocratico Bernstein ma anche dall'ortodosso Kautsky, e smentito proprio sul piano delle sue previsioni storiche dalla non avvenuta caduta del saggio di profitto (16) e dallo stesso successo della rivoluzione leninista nella grande

(12) K. Heussi, *Die Krisis des Historismus,* 1932 (tr. it. in W. Besson, *Storicismo,* in *Enciclopedia Feltrinelli Fischer,* 29, *Storia, cit.,* p. 336. Cfr. R. Aron, *In difesa di un'Europa decadente* (1977), Milano 1978, p. 117: « Lo storicismo tedesco ha portato all' estremo la coscienza storica della diversità fino a sfociare in un relativismo a volte integrale (lo stesso relativismo non è universalmente più vero di qualsiasi altra visione della storia). Unito alla rappresentazione di una serie di "totalità", ciascuna ispirata da un' idea madre, da un sistema di valori o da una *epistemé,* esso unisce una trasfigurazione della storia — forza misteriosa e creatrice — a uno scetticismo finale. Onnipotente, la storia non approda a nulla, continuerà, almeno fintanto che il sole fornirà energia, che l'umanità non si sarà suicidata e che il raffreddamento del pianeta non avrà annullato le condizioni necessarie alla vita. Gli uomini preferiscono l'altra versione della coscienza storica, quella che attribuisce al divenire sociale un orientamento che permette di sperare in un avvenire conforme ai valori affermati ».

(13) Cfr. l'analisi delle formule fondanti il « potere totale » (quella maoista « si ha ragione di ribellarsi » e quella sancita nella rabelaisiana Thélème « *Fay ce que vouldras* ») in A. Glucksmann, *op. cit.,* pp. 9 ss. « Il passato (mediante tali formule) è radiato dalla carta, radiato definitivamente giacché ripetere la formula significa ancora una volta partire da zero » (p. 10). Cfr. nt. 82.

(14) K. Rahner, *Christentum als Religion der absoluten Zukunft,* in *Christentum und Marxismus heute (Gespräche der Paulus Gesellschaft,* a cura di E. Kellner), München 1966, p. 210 (tr. it. in H. Fleischer, *Marxismo e storia,* 1969, Bologna 1970, p. 130).

(15) Sul marxismo come scienza, cfr. J. Piaget, *op. cit.,* pp. 87 ss.: 356-357.

(16) Cfr. R. Aron, *Difesa, cit.* pp. 29 ss., cfr. 125, 310; *L'Opium des intellectuels,* 1955, Paris 1968, pp. 237 ss.

potenza meno industrializzata d'Europa (17), favorì una profonda revisione critica del materialismo storico.

Replicando alla critica weberiana al determinismo economistico del rapporto struttura-sovrastruttura (18), György Lukács cercò di liberare il marxismo dai limiti del positivismo, imputabili soprattutto ad Engels, e di coglierne il nucleo vitale nella dialettica, idonea a spiegare il senso dei fenomeni storici nel quadro della totalità del processo in cui essi sono compresi (19).

Soprattutto nel dopoguerra, gli apologisti del pensiero storico marxista si sono preoccupati di dimostrare che il materialismo storico in sé — quali che ne siano state le utilizzazioni politiche — non può essere considerato una « filosofia della storia » nel senso volterriano o hegeliano del termine (20), perché esso non esclude la libertà della prassi, l'autonomia e la retroazione delle sovrastrutture sulle strutture, la possibilità che la lotta di classe si concluda non con il trionfo del proletariato e l'abolizione della società classista, ma con la distruzione della società stessa: « la necessità essenziale del fine e della via di un progresso storico » proclamata dal marxismo « non è ancora la necessità reale della sua riuscita » (21).

In realtà questa è assai più una difesa del materialismo storico dall'accusa, rivoltagli dalla sociologia, di determinismo economicistico, che una dimostrazione che esso non sia una filosofia della storia e che gli sia estraneo il profetismo (22). Infatti l'essenza di quest'ultimo non è la *cer-*

---

(17) La scelta della critica di Plechanov alla rivoluzione d'Ottobre, che non aveva rispettato le tappe del processo storico concepito dal marxismo, riducendo ai pochi mesi simbolici di Kerensky la fase del dominio della borghesia, conserva tutta la sua validità teorica ed è all'origine dell'attuale dibattito interno alla sinistra occidentale sul carattere «socialista» dell'Unione Sovietica. Si tratta di una spiegazione delle molte deviazioni pratiche dagli ideali socialisti che è assai più marxista di quella dell'«involuzione burocratica» e dello «stalinismo» corrente nell'ala marxista del dissenso orientale (cfr. O. Sik, *Das kommunistische Machtsystem*, 1976, tr. it. *Quale comunismo?* Bari 1977, pp. 11 ss., 19 ss.). Sul successo della rivoluzione leninista in Russia come «errore» di pp. 11 ss., 19 ss.). Sul successo della rivoluzione leninista in Russia come «errore» di previsione da parte del marxismo, cfr. R. Aron, *L'Opium, cit.*, pp. 249 ss.; *Difesa, cit.* p. 144.

(18) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922 (tr. it. *Economia e società*, Milano 1961).

(19) G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 (tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano 1971[4]).

(20) Il termine « filosofia della storia » risale a Voltaire (cfr. I. Fetscher, *Filosofia della storia*, in *Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, 14, *Filosofia*, 1958, Milano 1966, p. 223.

(21) Cfr. H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, 1969 (tr. it. *Marxismo e storia*, Bologna 1970) p. 112. Sul concetto di necessità nel marxismo cfr. R. Aron, *L'Opium, cit.*, pp. 228 ss.

(22) Sul profetismo in Marx, cfr. R. Aron, *Difesa, cit.*, pp. 25 ss. « Il marxismo, *come l'interpretano coloro che si dichiarano marxisti*, si presenta, in primo luogo e soprattutto, come una *filosofia della storia:* una veduta globale dell'avventura umana a partire dalle società cosiddette primitive fino alla società socialista dell'avvenire. Il

tezza positivista dell'evento, come sembrano postulare gli apologisti del materialismo dialettico (23), ma al contrario l'*indimostrabilità* scientifica di ciò che si proclama « senso della storia » (24).

Di contro al pedantesco tentativo di mediocri esegeti e di concilianti interpreti politici di sostituire nel marxismo la profezia con la previsione

---

capitalismo che precede immediatamente il socialismo è l'ultimo regime « antagonista », travagliato da contraddizioni, dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Dopo il capitalismo la storia continuerà, ma il progresso sociale non richiederà più una rivoluzione politica. Se si accetta di chiamare *storicismo* questo tipo di interpretazione della storia, se si vuol chiamare *umanismo* l'attesa della società futura nella quale l'uomo realizzerà la sua vocazione o la sua essenza, il marxismo non può non essere storicismo e umanismo. Beninteso, da qualche anno si trovano dei dottori, ai quali non mancano che la toga e i berretti a punta per incarnare i Diafoirus del XX secolo, che ripetono in linguaggio esoterico: il marxismo non è storicismo, non è umanismo. Se i custodi della fede non pongono un veto al discorso dei nuovi dottori è perché costoro si rivolgono a un pubblico limitato e non scuotono le colonne del tempio. Chi potrebbe perdonare i crimini di Stalin, chi subirebbe il fascino di un burocrate come Breznev se l'uno e l'altro, il mostro o l'uomo qualunque, non fossero i portatori delle speranze dell'umanità? Storicista o no, poco importa, il marxismo rimane un *profetismo* ».

(23) Cfr. H. Fleischer, *op. cit.*, p. 112: « Le previsioni che Marx ha fatto (che si siano dimostrate esatte o errate) sono altrettanto lontane dall'annuncio profetico di qualcosa di inderogabilmente venturo, quanto da una prognosi elementare utilizzabile sotto il profilo sociotecnico. Se vi fosse allora stata in Marx, come suggerisce Popper, una lotta per il primato tra attivismo e storicismo, in ogni caso lo storicismo non ne sarebbe uscito vincitore. Non vi è assolutamente posto, nel marxismo, per una tale *metafisica del corso della storia:* perché la storia non scorre, ma gli uomini la fanno; non è la storia che ha un fine, ma sono gli uomini che hanno fini storici ».

(24) Il punto di vista del profetismo è chiaramente esposto dal cattolico Sergio Quinzio, *Giudizio sulla storia,* Milano s.d. (1967?), pp. 43-44: « La pretesa di poter conoscere la storia *vera* è la vecchia pretesa metafisica; ma la dichiarazione dell'*impossibilità* di conoscere la storia è la dichiarazione della moderna impotenza. E' necessario dunque sostituire al criterio della *scoperta* il criterio dell'*invenzione,* e alla verità definitiva e assoluta una verità che è la *validità,* nello stesso senso in cui questo termine viene usato a proposito di un'opera d'arte o, se si preferisce, a proposito di una teoria scientifica ». A parte il richiamo alla « validità scientifica » che sembra cosa diversa dalla « validità estetica » e da quella « etico-spirituale » sottintesa nelle posizioni di Quinzio, questo atteggiamento verso la storia ricorda da vicino quello del giovane Lukács nel giugno 1917: « Chi ha riconosciuto la realtà effettuale intesa in senso marxiano, è padrone e non schiavo del sopravvenire dei fatti. Il marxista volgare si volge impotente a destra e a manca, perché i fatti che si susseguono, considerati l'uno isolato dall'altro fatalmente indicano ora la strada di destra, ora quella di sinistra, sicché occorre la conoscenza dialettica per orientarsi nel labirinto... E' vana fatica vagliare "scrupolosamente" tutti gli "indizi". Una parte di questi indizi sarà sempre fonte di angoscia, e nessuno può in effetti stabilire il momento esatto in cui a persone "scrupolose" sia lecito scatenare, diciamo senza rischio, una rivoluzione. La realtà, la realtà marxiana, l'unità del processo storico parla un linguaggio chiaro. Essa dice: ecco la rivoluzione! Ed ogni marxista ortodosso, ormai consapevole che è venuto il momento dell'espropriazione degli espropriatori, risponderà con le parole di Fichte, uno dei massimi rappresentanti della filosofia classica tedesca, ai marxisti volgari che volessero elencargli dei "dati di fatto" in contrasto con questo processo. Egli risponderà con Fichte: "E tanto peggio per i fatti". (*Che cos'è il marxismo ortodosso?*, in *Scritti politici giovanili,* Bari 1972, p. 37).

scientifica, fu proprio il giovane Lukács che tornò a proclamare l'epica drammaticità della lotta di classe, priva di ottimistiche e « scientifiche » certezze ma proprio per questo reclamante una dedizione totale al compito personale e collettivo del suo inveramento.

Se veniva così respinto il dogmatismo delle affermazioni marxiane e soprattutto engelsiane circa le « leggi » della storia, era dunque soltanto per stimolare una fede insindacabile nel fine della storia: messianismo ed escatologia marxista si liberavano così attraverso la mediazione della dialettica degli impacci e degli oneri della verifica scientifica, storiografica e politica. In tal modo diveniva possibile una lettura esistenzialistica del marxismo: « la vocazione del proletariato non è nella storia: essa è di operare la *conversione* della storia » (25). « Considerato in sé il marxismo — scriveva Merleau-Ponty al tempo del suo avvicinamento ad esso — non è un'ipotesi qualsiasi, che possa essere domani sostituita da un'altra; esso è la pura enunciazione delle condizioni senza le quali non ci sarà umanità nel senso di una relazione reciproca tra gli uomini né razionalità nella storia. In un certo senso, non è una filosofia della storia, è la filosofia della storia, e rinunciarvi vuol dire fare una croce sulla ragione storica. Dopo di che, non resterà che fantasticheria o avventura » (26). Per quanto il successo del fascismo (che nel 1936 avrebbe ispirato l'« appello ai fratelli in camicia nera ») e il rigore intellettuale imponessero anche a Gramsci, come a Croce, di rifiutare l'insulsa immagine del « mondo che va verso... », tuttavia al fondatore del PCI non sfuggivano le grandi possibilità di mobilitazione politica e di terrorismo ideologico che una frase come questa racchiudeva (27).

---

(25) F. Janson, in *Esprit*, 1951, nn. 7-8, p. 12 (*cit.* in R. Aron, *L'Opium, cit.*, p. 139).

(26) M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris 1947, p. 165 (tr. it. *Le avventure della dialettica. Umanesimo e terrore*, Milano 1967)

(27) A. Gramsci, *Passato e presente, cit.*, pp. 27-28: « Nella "Critica" del 20 marzo 1933 è contenuta una "Postilla" del Croce: *Il mondo va verso...* Pare però che il Croce non abbia accennato a tutti gli aspetti della formula, che è essenzialmente una formula politica, di azione politica. Riuscire a convincere che "il mondo va verso..." una certa direzione significa niente altro che riuscire a convincere della ineluttabilità della propria azione e ottenere il consenso passivo per la sua esplicazione. Come questa convinzione si formi è certo un argomento interessante: che vi contribuisca la "viltade" e altre forme di bassezza morale è indubbio; ma anche il fatto che tanta "viltade" e tanta bassezza siano diffuse è un fatto politico che andrebbe analizzato e di cui bisognerebbe trovare le origini concrete. Da questa analisi forse scaturirebbe il risultato che lo stesso atteggiamento del Croce verso la vita è una delle origini di questa diffusione: il non volersi impegnare a fondo, il distinguere tra ciò che deve fare un intellettuale e ciò che il politico... e, in fondo, tutta la concezione storica crociana è all'origine di questa diffusione... Questa formula del "mondo che va" a sinistra o a destra o verso un compromesso, ecc., ha incominciato a diffondersi in Italia nel 1921, ed era un segno evidente della demoralizzazione che conquistava vasti strati della popolazione. Si potrebbe ricostruire questo movimento intellettuale quasi con una data certa. Che la formula in sé non significhi nulla, è vero. Intanto è

La distinzione tra marxismo come dogma e marxismo come lezione rinvia pertanto direttamente alla dimensione personale della fede, della scelta di campo e della milizia intellettuale e politica (28), ponendo un *ultimatum*. Da un lato l'irruzione violenta del religioso (29) nella ricerca scientifica e storiografica e/o nell'impegno politico. Dall'altro la socialdemocrazia e l'« uso critico » dei temi marxiani, che costituisce « il bene comune, cioè una parte dell'apparato mentale di tutti gli storici dell'economia » (30) e non solo dell'economia. I personalissimi « marxismi immaginari »

---

comoda l'espressione del "mondo" corpulento che va in qualche parte. Si tratta di una "previsione", che non è altro che un giudizio sul presente, interpretato nel modo più facilonesco, per rafforzare un determinato programma d'azione con la suggestione degli imbecilli e dei pavidi. Ma se il compito dell'intellettuale è visto come quello di mediatore tra due estremismi e questo compito di mediazione non è affidato allo sviluppo storico stesso, cosa fa l'intellettuale se non collaborare con l'attore del dramma storico che ha meno scrupoli e meno senso di responsabilità? ».

(28) La scelta di campo è risolutiva di ogni dubbio intellettuale, perché lo subordina ad una dimensione (quella etica) che si considera indipendente dall'intelletto (il che, sul piano della psicologia individuale e di quella collettiva, si rivela come un fenomeno ampiamente documentabile. Cfr. M. Horkheimer, *Ragione e Autoconservazione*, in *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato* (a cura di N. Pirillo), Roma 1978, p. 101: alla «dottrina pluralistica» secondo la quale «tra il giudizio teoretico e il regno dei fini c'è un abisso, si contrappone la constatazione, tratta dall'esperienza storica, che «l'unico criterio razionale secondo il cui metro si è deciso se trattare o combattere con le altre classi o popoli, se raggiungere un regime costituzionale o affermare il punto di vista del dominio è stato la conservazione dei privilegi ». Delio Cantimori recensiva criticamente nel 1936 la traduzione italiana del saggio di Johan Huizinga (*La crisi della civiltà*, Torino 1937 e 1962), che definiva uno di quei «letterati» che «pur rispettabili come studiosi, sono straordinariamente goffi quando denunciano la barbarie dei tempi moderni... Sono coloro che vorrebbero essere con Simmaco e Cassiodoro contro la "barbarie" e "l'incoltura" del cristianesimo irrompente: ma intanto stanno con Bisanzio». (D. Cantimori, *Johan Huizinga*, in *Storici e storia*, Torino 1971, pp. 343 ss.: cfr. la critica di questa valutazione in G. Miccoli, *Delio Cantimori*, Torino 1970, p. 106 nt. 2 e p. 143).

(29) Sul problema del carattere religioso del marxismo, cfr. R. Aron, *L'Opium*, *cit.*, pp. 360 ss.; *Difesa*, *cit.*, p. 116: « (Il marxismo) è insostituibile perché, insieme (con esso), è in gioco non il destino dell'umanità, come scriveva Merleau-Ponty, bensì il destino della fede laica pararazionale. Scrivo "fede laica" e non "religione laica" per non urtare quelli tra i miei amici che si indignano di fronte a questa confusione, che mette sullo stesso piano l'ideologia, o un mito sociale, e le religioni della salvezza. Psicologi o sociologi, Pareto o Max Weber, accetterebbero o addirittura considererebbero normale questa confusione di generi; i fenomenologi la rifiuterebbero. Io adotto un linguaggio neutro: Marx ha concepito le tesi di una fede secolare o laica, cioè di una credenza in un mondo *altro*, radicalmente diverso da quello nel quale viviamo, tuttavia destinato a sorgere da quest'ultimo al termine di un lungo divenire ». In un altro ordine di idee, ma sostanzialmente d'accordo è G. Baget-Bozzo, *I cattolici e la lettera di Berlinguer*, Firenze 1978, n. 12 e *passim*.

(30) R. Aron, *Difesa*, *cit.*, p. 105: «Ogni volta che i temi marxisti si presentano in forma *dogmatica* (questo dogmatismo si trova qua e là nell'opera di Marx stesso) la confutazione è facile. Ma l'uso *critico* degli stessi temi (rapporti fra le classi, classi e modi di proprietà, modi di proprietà e tecnica) che ne fanno tanto i non marxisti quanto i marxisti rimane attuale oggi come un secolo fa».

(31) di segno esistenzialista (Sartre), strutturalista (Althusser), fenomenologista (Merleau-Ponty) o addirittura neointegrista (Rodano) (32) sono soltanto modi elaborati per scegliere — con minore onestà intellettuale — la seconda soluzione.

5. - La crisi dello storicismo favorì non soltanto la ripresa delle filosofie idealistiche della storia, ma anche quella dell'altro grande indirizzo del pensiero storico tedesco che ne fu antagonista nel XIX secolo, e che si espresse soprattutto in Goethe, Herder e Nietzsche (33).

La reazione idealistica allo storicismo, come quella di Kierkegaard e di Karl Barth alla teologia liberale, era determinata soprattutto dal relativismo dei valori etici che vi era implicito.

Sotto questo aspetto, invece, Nietzsche non aveva nulla da obiettare a chi, come Harnack o Savigny, distruggeva la « sacralità » della Bibbia (34) o del *Corpus Iuris Civilis* (35) sottoponendone il contenuto storico ad

---

(31) L'espressione è stata coniata da R. Aron, *D'Une Sainte Famille à l'autre. Essai sur le marxisme immaginaire,* Paris 1969, ma ha assunto una sfumatura di ambiguità in un fortunato titolo della letteratura italiana contemporanea. Sulle « reinterpretazioni filosofiche» del marxismo in Occidente, cfr. R. Aron, *Difesa, cit.,* pp. 95 ss.

(32) Cfr. F. Rodano, *Sulla politica dei comunisti,* Torino 1975, soprattutto pp. 92 ss., dove coerentemente con la distinzione tra dogma e lezione nel marxismo, si nega a quest'ultimo il carattere di filosofia della storia per trasformarlo in uno strumento — buono *à tout faire* — di intervento dell'intellettuale nella politica. Sul « marxrodanismo » cfr. A. Del Noce, *Il compromesso e Franco Rodano,* in *Il Tempo* 21.5. 1978 (cfr. *Genesi e significato della prima sinistra cattolica postfascista,* in *Storia contemporanea* 1971 n. 4).

(33) L'accostamento tra Goethe e Herder e tra Goethe e Nietzsche non suscita perplessità: è noto il fecondo contatto personale tra i primi due, ed è con le parole di Goethe («D'altronde detesto tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza ampliare o accrescere immediatamente la mia attività») che Nietzsche apre la sua «Inattuale» sulla storia. Qualche cautela deve invece suscitare l'accostamento tra Herder e Nietzsche: nonostante le superficiali analogie (concezione «ciclica» della storia, polemica contro la diseducatività del criticismo e contro il latino) nel capostipite dello storicismo romantico resta centrale l'idea della Provvidenza nella storia, che Nietzsche rifiuta.

(34) Cfr. S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia,* III. *Sui Vangeli e gli Atti degli Apostoli,* Milano 1974, pp. XII-XIII: «Da tempo risulta definitivamente abbandonato lo sforzo di comprendere in modo unitario l'intera Scrittura. La "Formgeschichte" è già un modo di affiancare i diversi libri e passi biblici dopo averli separati l'uno dall'altro come appartenenti a diversi "generi letterari" e quindi aventi ovviamente caratteri loro propri: ci si liberava così dal problema di conciliare tra loro i rispettivi contenuti, dal momento che ogni incongruenza poteva sempre essere attribuita, anziché all'"essenziale", alla "forma" che lo riveste variamente in relazione ai tempi, ai luoghi e alle circostanze. Chi può dire dove finisce la forma e dove comincia il contenuto? Così, ad esempio, tutto ciò che nelle Scritture può essere classificato come appartenente al "genere apocalittico" è già a priori escluso come inessenziale, perché come potrebbe mai apparire essenziale a un professore d'università del XX secolo la vendetta di Dio su tutti coloro che abitano la terra (*Giuda,* 15) e l'impaziente bisogno di calcolarne il giorno?... Oggi nessun esegeta, nessun teologo si preoccupa più di far stare insieme in un tutto coerente i diversi libri che compongono la Bibbia, ma cia-

una rigorosa critica filologica. Non soltanto nella *Genealogia della morale* (1887) ma in tutta la sua opera Nietzsche sottoponeva ad una radicale critica storicista, oltre che psicologica, i fondamenti religiosi (36) e metafisici (37) dell'etica, e qualificando sé stesso essenzialmente come « filologo » rimproverava al cristianesimo di « somministrare al popolo *l'arte di leggere male* » (38).

Nulla sarebbe tuttavia più errato che ricollegare a Nietzsche l'origine dell'immoralismo « storicista » e piccolo-borghese così efficacemente descritto nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann (39). In realtà il suo tentativo di « rendere *sospetta* la morale » era condotto « per la fede » (40) e se giudicava il *credo quia absurdum est* la « bandiera del più violento fanatismo » (41), non esitava a sostituirgli quella che un cristiano giudicherebbe una perfetta (e più profonda) professione di fede: *« credo quia absurdus sum »* (42).

---

scuno è consapevole di proporre una lettura parziale delle Scritture... Nel portare avanti lo studio dell'anatomia del Libro si doveva per forza arrivare all'autopsia. Il numero dei volumi di esegesi e di ermeneutica biblica cresce fatalmente con legge esponenziale, e tutti questi volumi stanno come un muro tra il credente e il Libro».

(35) Per il paragone tra *Historisierung* del diritto romano e storicismo della teologia liberale, cfr. F. Schulz, *History of Roman legal Science*, 1946 (tr. it. *Storia della giurisprudenza romana*, Firenze 1968), pp. 588 ss. Sulla scuola storica tedesca, cfr. R. Orestano, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*^{2}, Torino 1961, pp. 204 ss.

(36) F. Nietzsche, *Aurora* (1881) (tr. it. Milano 1971), I, 95 p. 67: «Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, — oggi si mostra come ha potuto *avere origine* la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una controdimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua. Quando una volta si erano confutate le prove addotte "per dimostrare l'esistenza di Dio", restava sempre il dubbio che si potessero trovare ancora prove migliori di quelle già confutate: a quel tempo gli atei non erano capaci di far tavola rasa». Cfr. *Umano, Troppo Umano* (1878) (tr. it., Milano 1976) I, 629-637, pp. 281-288; *Anticristo* (1888) (tr. it., Milano 1975), 55, pp. 190-191.

(37) *Umano, cit.*, I, 10, p. 20: «Non appena la religione, l'arte e la morale saranno descritte nel loro nascere in modo che sia possibile spiegarle pienamente senza far ricorso, né all'inizio né nel corso del procedimento, all'ipotesi di *interventi metafisici*, cesserà il più forte interesse per il problema puramente teorico della "cosa in sé" e della "apparenza"».

(38) *Aurora, cit.*, I, 84, p. 61; cfr. *Anticristo, cit.*, 52, p. 186.

(39) Sulle radici al tempo stesso « storiciste » e « naturalistiche » del "nietzschiano" *ante litteram* Callicle, cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*^{2}, Bologna 1970, pp. 40ss. (Platone, *Gorgia*, 38-39, 483 b - 484 a).

(40) *Umano, cit.*, I, 55, p. 56; cfr. *Aurora, cit.*, 103, pp. 70-71.

(41) *Umano, cit.*, I, 630, p. 283; cfr. *Anticristo*, 53, p. 188: «Ancor oggi la donna si prostra in ginocchio dinanzi a un errore perché le è stato detto che qualcuno per questo morì in Croce. *E' dunque la croce un argomento?*».

(42) *Aurora, cit.*, 417, p. 201: «Già molti sono arrivati all'umiltà che dice: *credo quia absurdum est*, e offre in olocausto la sua ragione; ma nessuno, per quanto io sappia, è ancora giunto a quell'umiltà che dista soltanto un passo dalla prima, e che dice: *credo quia absurdum sum*».

La storia, che è anzitutto « immagine intuitiva » (43), deve essere posta al servizio della vita, per stimolarla (« storia monumentale » (44)), conservarla (« storia antiquaria non depravata » (45)), liberarla, attraverso una né giusta né indulgente « condanna » del passato (« storia critica » (46)). Altrimenti « il senso storico, quando agisce *incontrollatamente* e trae tutte le sue conseguenze, sradica il futuro, perché distrugge le illusioni e prende alle cose esistenti la loro atmosfera, in cui solamente possono vivere. La giustizia storica, anche quando viene esercitata veramente e in pura intenzione, è una terribile virtù per questo, perché essa sempre scuote e manda in rovina, ciò che vive: il suo giudicare è sempre un annientare » (47). In realtà, « ciò che è storico e ciò che non è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà » (48).

Sull'utilità e lo svantaggio della storia per la vita, seconda delle « Inattuali », usciva nel febbraio 1874: nell'agosto 1881, sulla riva del lago di Silvaplana nell'Alta Engadina, Nietzsche ebbe la decisiva « rivelazione » dell'« eterno ritorno dell'uguale », non come soluzione razionale e tanto meno intellettualistica, ma come equivalenza di tutte le prospettive; tragica eppur medicamentosa conseguenza dell'aporia della vita (essenza di Zarathustra) fra veridicità delle infinite interpretabilità personali (le « prospettive » della *Gaia Scienza*) e verità assoluta, entrambe componenti costitutive della realtà.

E' nell'affermazione e nella dolorosa accettazione di questa aporia della vita che risiede la novità e la peculiarità del tentativo nietzschiano di superare — non negandolo, ma sublimandolo — il disperante dilemma vitale (meglio che morale) tra storicismo e filosofia della storia.

Proprio da questa aporia si dipartono tanto la fenomenologia di Husserl (49) e l'ontologismo di Heidegger (50) e di Hartmann, quanto il ten-

---

(43) Cfr. A. G. Sabatini, *Nietzsche critico della cultura storica,* Saggio introduttivo a *Utilità e danno della storia per la vita,* Roma 1974, p. 32.

(44) F. Nietzsche, *Utilità, cit.,* pp. 102 ss. (§. 2).

(45) *Utilità, cit.,* pp. 107 ss. (§. 3).

(46) *Utilità, cit.,* p. 110: « Non è la giustizia a sedere qui per giudicare; tanto meno è l'indulgenza a pronunciare qui il giudizio: piuttosto solo la vita, quella potenza oscura, travolgente, vorace, ingorda di se stessa. La sua sentenza è sempre poco indulgente, sempre ingiusta, perché non è mai emanata da una pura sorgente della conoscenza; ma la sentenza risulterebbe la stessa nella maggior parte delle situazioni, se la pronunciasse la stessa giustizia. "Poiché tutto ciò che nasce, è degno di soccombere. Sicché sarebbe meglio, che niente nascesse". Occorre molta forza per poter vivere e dimenticare, nel senso che vivere ed essere ingiusti sono una cosa sola».

(47) *Utilità, cit.,* p. 134 (§. 7).

(48) *Utilità, cit.* p. 96 (§. 1).

(49) In Husserl l'aporia nietzschiana della vita si riflette soprattutto sul problema gnoseologico, nella rinuncia o sospensione dell'assenso scientifico *(epoché)* ad ogni prospettiva personale (o «atteggiamento naturale» - *natürliche Einstellung*), e nello spostamento della conoscenza logico-scientifica e del «significato» nell'«intuizione eidetica e a priori delle essenze », che è « coscienza di qualche cosa, di un *quid* verso il

tativo di Karl Löwith di recuperare nell'« eterno ritorno dell'uguale » un concetto integrale di « natura », inclusivo dell'esistenza umana, rifiutando sia l'anarchia storicista e nichilista dei valori, sia la mediazione dialettica o provvidenziale delle contraddizioni compiuta dalle filosofie della storia, tutte nate dal comune ceppo ebraico-cristiano (51).

Il nucleo fondamentale di questo pensiero si sviluppa dalla esigenza di ripristinare una struttura della temporalità nella coscienza, indicando nel presente dell'esistere la coordinata cui debbono essere riferiti passato e futuro.

---

quale si rivolge il suo sguardo e che le è dato in sé stesso» (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* 1913, Torino 1950, §. 3). Quel che resiste come apoditticamente evidente all'*epoché,* il « residuo fenomenologico », è la coscienza personale (ma trascendentale e non empirica come in Cartesio) che nella « intenzionalità» della *noesi* (atto della coscienza nel suo aspetto reale) si fa *noema,* oggetto presente di sé stessa: l'essere della coscienza, anzi, non è soltanto l'unico essere evidente, ma l'unico essere, l'unica realtà originaria (*Idee,* §§. 47-55). Per una profonda critica alla epistemologia husserliana, cfr. J. Piaget, *Saggezza e illusioni della filosofia,* (1965), Torino 1975, pp. 115 ss. Nei confronti dello storicismo, la posizione husserliana, fin dal saggio *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), « appare dunque sorretta da una non scalfita fiducia nella razionalità scientifica, cui anche la filosofia può e deve essere ricondotta attraverso un metodo, cioè che vuole essere "prensione fenomenologica di essenze", intuizione diretta di idee che non possono essere revocate in crisi, da "cose" e "fatti empirici" e che, appunto per questo, vengono a far parte di un dominio sul quale le considerazioni suggerite dalla storia non possono avere alcuna giurisdizione» (F. Bianco, *Introduzione* a *Il dibattito sullo storicismo, cit.,* p. 19).

(50) In Heidegger la storicità (*Geschichtlichkeit*), connessa con la temporalità e con l'«esserci-nel-mondo», è solo una delle strutture fondamentali dell'esistenza (*Existenz, Dasein*). L'interesse per il passato, per ciò che «è stato» (*gewesen*), è un momento essenziale dell'esistere perché il futuro non può essere altro che «un infuturarsi del passato»: altra cosa è invece l'interesse storiografico, che discrimina dal *gewesen* proprio «ciò che fu» (*vergangen*), cioè quel che del passato «non è più presente». Né il *gewesen* né il *vergangen* costituiscono però vera conoscenza. Per Heidegger, infatti, l'analisi dell'esistenza umana (in cui è ricompresa l'analisi dell'«esserci-nel-mondo» e della storicità) deve essere finalizzata alla costruzione della filosofia come universale ontologia fenomenologica: «ciò significa ricondurre l'esistenza storica dell'uomo... nella totalità della storia assegnataci, alla potenza dell'essere (interpretato come «potenza», *Anwesen*) che originariamente doveva essere stata aperta» (*Introduzione alla metafisica,* Milano-Roma 1953, p. 32). Sull'ermeneutica di Heidegger cfr. F. Bianco, *op. cit.* pp. 40 ss.

(51) K. Löwith, *The Meaning in History,* 1949 (tr. it. *Significato e fine della storia,* Milano 1963), p. 74: « L'intero processo storico quale viene rappresentato dal *Manifesto del partito comunista* rispecchia lo schema generale della interpretazione ebraico-cristiana della storia, come realizzazione provvidenziale della salvezza verso un termine finale significante ». « E' infatti la prospettiva escatologica, secondo Löwith, ad avere per la prima volta indicato la possibilità di concepire la successione degli eventi e delle diverse epoche in maniera unitaria e unilineare, conferendo a ogni avvenimento umano un significato trascendente, metastorico. Caduto questo senso religioso, la moderna laicizzazione della storia ha fatto a meno della fede biblica e cristiana, ma ha conservato alla comprensione del divenire l'identica struttura, limitandosi a sostituire i presupposti fideistici di carattere teologico con la fede nel progresso, nella razionalità e nella libertà » (F. Bianco, *op. cit.,* p. 37).

Il medesimo problema è anche alla base dei due imponenti tentativi di morfologia culturale condotti da Oswald Spengler e da Arnold J. Toynbee nel secondo e nel quarto decennio del secolo. La loro debolezza filosofica è determinata peraltro da due elementi. Il primo è il fraintendimento e la banalizzazione dell'esigenza vitale e spirituale espressa nel concetto nietzschiano dell'« eterno ritorno dell'uguale », e la sua confusione con i più suggestivi ma superficiali stimoli derivanti dalle concezioni cicliche presenti nella mitologia (52) e nel pensiero storico del mondo antico (53) e dalla teoria vichiana dei « corsi e ricorsi » storici (54). L'altro elemento di debolezza è l'aver fondato una « fisiognomica di ogni divenire » (55) e il « distacco e trasfigurazione » (necessari per superare lo « scisma dell'anima » evitando la « fuga dal presente » compiuta da « arcaisti » e « fu-

(52) Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno,* (1949), Milano 1975, pp. 150-151: «La ricomparsa delle teorie cicliche nel pensiero contemporaneo è ricca di significato. Completamente incompetenti per pronunciarci sulla loro validità, ci accontenteremo di osservare che la formulazione in termini moderni di un mito arcaico tradisce almeno il desiderio di trovare un senso e una giustificazione transtorica agli avvenimenti storici. Eccoci ritornati alla posizione prehegeliana, mentre la validità delle soluzioni "storicistiche", da Hegel a Marx all'esistenzialismo, si trova implicitamente messa in discussione».

(53) Sulla non univocità di quest'ultimo, e sulla presenza in esso anche del *Futurismus* (v. la « profezia sul passato » di Epimenide), cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico,* Bari 1966, specialmente III, pp. 412 ss., e *passim.* Cfr. nt. 104.

(54) Contro l'interpretazione di Max Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel,* (1930), Torino 1978, pp. 70 ss., che considera l'opera vichiana soprattutto *Geschichtserklärung.* cioè « spiegazione filosofica del senso della storia», il Mazzarino ha riaffermato la compresenza in Vico di una coscienza storicistica «filologica» e del metodo analogico, proprio dell'interpretazione giuridica, nel quadro di una sostanziale fedeltà al metodo e alla concezione genetica della storia: all'interpretazione del pensiero vichiano in senso ermeneutico, il Mazzarino ha opposto una affermazione testuale dell'autore della *Scienza Nuova: "genesis iurisprudentiae romanae"* (S. Mazzarino, *Dall' "interpretatio" romana del diritto pubblico all' "interpretazione" vichiana della storia,* in *Vico, l'Annalistica e il diritto,* Napoli 1971). Una rapida e sapida esposizione della fortuna di Vico fino al 1953 è quella di F. Nicolini, in G. B. Vico, *Opere* (Ricciardi), Milano-Napoli 1953, pp. XX ss.

(55) O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* 1917 (tr. it., *Il tramonto dell'Occidente,* Milano 1957), pp. 170 ss. « Nei due modi possibili di raffigurare il mondo, nella storia e nella natura, nella *fisiognomica di ogni divenire* e nel sistema di ogni *divenuto* predominano dunque, rispettivamente, il destino e la causalità. La differenza è la stessa che corre fra un sentimento vissuto e una tecnica della conoscenza. Ognuno di quei modi è il punto di partenza di un mondo *completo e in sé conchiuso,* non dell'*unico* mondo. Ma a base del divenuto stando il divenire, a base della *conoscenza* in funzione di causa ed effetto starà il *sentimento* interno, certo, di un destino. La causalità è, per così dire, un destino divenuto, reso inorganico, fissato nelle forme dell'intelletto. E il destino in sé stesso... sta di là da ogni natura intellettualmente compresa. Senonché esso soltanto, per essere l'elemento primordiale, dà al principio morto e rigido di causa ed effetto la possibilità, storica e viva, di affermarsi entro civiltà altamente sviluppate come forma e legge di un pensiero dispotico » (pp. 206-207). Cfr. *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass,* 1965 (tr. it., *Urfragen. Essere umano e destino,* Milano 1971), pp. 135 ss.

turisti ») (56) sulla base di una osservazione ideografica e addirittura « naturalistica » dei « soggetti storici », identificati aprioristicamente nelle « civiltà » (57). E' ben vero che Spengler e Toynbee rifiutano di considerare la storia come scienza (58), e che soprattutto il primo considera necessario per la comprensione storica un *quid* che adempie alla stessa funzione dell'intuizione eidetica nella gnoseologia husserliana (59): ma esso rinvia al-

(56) A. J. Toynbee, *op. cit.*, V, 19, 7-10 vol. II, pp. 146-170. «Futurismo e arcaismo sono entrambi tentativi di evasione da un presente sgradito per mezzo di un salto inteso a portare in un altro punto, sul fiume del tempo, senz'abbandonare il piano della vita mondana terrestre. E questi due modi alternativi di evadere dal presente, ma non dalla dimensione-tempo, si somigliano anche perché consistono in *tours de force* che si dimostrano, all'esame, speranze vane» (§. 8, p. 155). Si deve rilevare che per Toynbee il puro « distacco » al modo stoico o buddista non è la giusta risposta all'angoscia del presente perché «affrettandosi a una conclusione che è logicamente inevitabile e al tempo stesso moralmente intollerabile, la filosofia del distacco rinnega alla fine se stessa portandoci alla rivolta» (§. 10, p. 167). Occorre, dopo un distacco iniziale, il « ritorno » nel « Mondo » non per scomparirvi, come Zarathustra, ma per trascenderlo e salvarlo, come Cristo (§§. 10-11). Sull'arcaismo e sul futurismo come mezzi inidonei di superare la crisi dello storicismo dovuta al relativismo dei valori, aveva già richiamato l'attenzione F. Meinecke, qualificandoli rispettivamente come « romanticismo passatistico » e « ottimismo prognostico », e contrapponendo loro lo sforzo teso a « costruire un saldo ponte al di sopra della corrente, dal quale sia possibile guardare alla corrente medesima scorgendo nel mutevole il saldo e il certo » (cfr. F. Bianco, *op. cit.*, p. 25).

(57) Il concetto di «civiltà» si contrappone a quello di «storia universale» così come la teoria «ciclica» si oppone a quella «lineare» (del progresso o del regresso) nelle sue varie accezioni (dialettica, materialista, provvidenzialistica, «tradizionale»). In Spengler giuoca anche una concezione della storia *sub specie geographiae* («oggi noi pensiamo per continenti», *op. cit.*, p. 62). Quello che gli interessa non è tanto il senso filosofico e metafisico della storia, quanto la sua «prognosi», che egli fa coincidere con la «predizione del destino di una civiltà e, propriamente, dell'unica civiltà che oggi stia realizzandosi sul nostro pianeta, la civiltà euro-occidentale e americana, nei suoi stadi futuri» (*op. cit.*, p. 33). Il ragionamento di Toynbee è più argomentato e meno apodittico, ma in definitiva anch'esso sorvola sui criteri di identificazione (e dunque sul concetto) di civiltà: « l'unità intellegibile (ma in cosa consiste l'intelligibilità?) dello studio storico non è né uno stato nazionale né — all'altra estremità della scala — il genere umano nel suo insieme, bensì un certo aggruppamento di umanità che noi chiamiamo una società (o civiltà). Di società siffatte ne abbiamo scoperte cinque esistenti oggigiorno, insieme con diversi resti fossilizzati di società morte e sepolte; e nell'esplorare le circostanze della nascita di una di queste società, vale a dire la nostra, ci siamo imbattuti nel letto di morte di un'altra notevolissima società con cui la nostra sta in rapporto di discendenza » (*op. cit.*, I, 1, p. 27).

(58) O. Spengler, *op. cit.*, p. 176: « si deve tener fermo che voler trattare *scientificamente* la storia sarà, in fondo, sempre qualcosa di contraddittorio ». Per la distinzione tra « interpretazione simbolica » (scientifica) e « conoscenza » cfr. p. 263. Cfr. A. J. Toynbee, *op. cit.*, I, 3, 4, pp. 58 ss. su « storia, scienza, narrativa ».

(59) O. Spengler, *op. cit.*, p. 185: « La conoscenza della natura la si può imparare, ma per conoscere la storia bisogna *esservi nati.* Lo storico coglie e comprende gli uomini e i fatti d'un sol colpo, con un senso che non si impara, che è libero da ogni tendenziosità e che ben raramente si manifesta in tutta la sua potenza... L'intelletto, il sistema, il concetto uccidono nell'atto stesso del far "conoscere". Essi trasformano il conosciuto in una realtà rigida che si può misurare e dividere. Invece la visione vivifica».

l'estrema soggettività dell'espressione epidittica (60) piuttosto che al rigore logico della conoscenza eidetica. Proprio il carattere retorico della morfologia culturale fa di Spengler e Toynbee soprattutto dei « romanzieri », che qualcuno — forse ingenerosamente — ha giudicato « privi di talento » (61).

Nessuno dei tentativi (62) di ricondurre in una coerente unità metodologica ricerca storiografica e pensiero storico derivato dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia sembra aver dunque raggiunto lo scopo.

L'intuizione nietzschiana dell'aporia della vita e dell'equilibrio espresso dall'« eterno ritorno dell'uguale » si rivela così inidonea, più ancora delle filosofie della storia, ad orientare in modo veramente nuovo e originale la ricerca storiografica nel metodo e nell'oggetto.

6. - Il sacrificio del presente in nome del futuro, implicito nelle filosofie della storia, produsse nella cultura europea reazioni non meno profonde di quelle contro l'adorazione storicista dell'evento (63).

La reazione degli storici si svolse soprattutto come critica dei valori che le filosofie della storia comportavano, perché essi erano spinti dalla loro stessa *forma mentis* a considerare la loro profonda influenza come un fenomeno spirituale di per sé significativo, e a trascurare come secon-

(60) Cfr. G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*[2], Torino 1968, pp. 150-151: «Il genere epidittico, il meno valutato dagli antichi (proprio perché il più... "retorico", in senso dispregiativo) è invece quello che oggi riveste la maggiore importanza — anzi si può dire che in una filosofia della cultura oggi è l'unico che rivesta un interesse. Proprio perché non ha fini pratici spiccioli, ma ha un intento culturale, "paideutico"; soprattutto perché è quello che fornisce il *genus* del discorso letterario in prosa. Esso porta sui valori morali, e in genere sui valori di una civiltà; mira a rinforzare o suscitare atteggiamenti (sentimenti) non semplicemente nei riguardi di una decisione (giudiziaria o politica), ma nei riguardi dei grandi valori di cui è intessuta una civiltà ». Cfr. O. Spengler, *op. cit.*, p. 100: « Oggi la filosofia sistematica la sentiamo quanto mai lontana; e quella etica è già conclusa. Nel mondo spirituale occidentale *resta ancora una terza possibilità, corrispondente all'antico scetticismo* e caratterizzata dal metodo finora sconosciuto, della morfologia storica comparata. Possibilità che significa anche necessità. Lo scetticismo antico fu astorico: esso dubitò dicendo semplicemente no. Quello dell'Occidente deve essere in tutto e per tutto storico ». Il metodo della « morfologia storica comparata » contrapposto a quello filosofico non è altro che l'applicazione delle categorie della retorica sofistica alla storia. In tal modo la storiografia annette consapevolmente come proprio oggetto il problema — tradizionalmente filosofico — del significato della storia.

(61) Cfr. F. Châtelet, *op. cit.*, p. 158.

(62) In questo orizzonte culturale sono confluite anche relazioni con la psicologia di Wundt e la storia culturale psicologista di Lamprecht, che ha stimolato le ricerche di Kurt Breysig. A sé sta la morfologia culturale di Nikolaj Danilevskij (1812-1885), che cumula un hegelismo superficiale con l'intento di sostenere la causa panslavista. Il tentativo di Pitirim, A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1937-41, di formulare una teoria dello sviluppo socio-culturale secondo la quale la storia umana, anziché tendere al progresso o rifuggirne, è soggetta ad una continua alternanza di periodi fausti ed infausti, è influenzato sia dal pensiero di Toynbee sia dalla tipologia comparata delle civiltà in base alle religioni dominanti di Max Weber.

(63) Cfr. M. Horkheimer, *op. ult. cit.*, pp. 68-69, a proposito di F. Nietzsche, *Utilità, cit.*, p. 145 (§. 8).

daria la critica ai loro presupposti logici e scientifici.

Johan Huizinga contemplava sgomento, con la sensibilità che gli derivava dalla lunga frequentazione dei documenti del passato, il selvaggio irrompere dei mostri generati dall'ottundimento (64) della ragione nella vita e nella cultura (65) del suo tempo; egli era indubbiamente nel giusto, quando rifiutava il proprio assenso alla *doxa* che « tutte le crisi, che l'odierna civiltà attraversa » fossero « una mera lotta tra opposte tendenze, una lotta tra avversari per il potere » (66), ma se ciò dava profondità alla sua testimonianza, toglieva in un certo senso efficacia alla sua critica.

Inefficace era altresì la critica di chi, come Toynbee, ricorreva al generico argomento della « condizione umana » — « un discorso da letterati marci » (67) — denunciando nell'« arcaismo », nel « futurismo » e nel « distacco » (spirituale, scientifico) fine a sé stesso non l'errore intellettuale che essi contengono, ma l'inadeguatezza vitale delle loro risposte allo scisma dell'anima nella società in disgregazione.

La reazione dei filosofi della scienza (della natura e dell'uomo) fu al tempo stesso meno profonda e più acuta (68), la critica meno globale ma più incisiva. Essa muoveva dai medesimi motivi da cui era nata quella di Toynbee e Huizinga, ma non pretendeva di combattere le filosofie della storia sul loro stesso terreno, cioè quello dello spirito, dove esse godevano di una schiacciante superiorità nella capacità delle coscienze di esserne « afferrate » (*Ergriffenheit*) (69).

La critica più efficace si appuntò pertanto sul fondamento conoscitivo delle affermazioni relative alle leggi e al senso della storia, e sul loro rapporto con la ricerca storiografica.

Fu Raymond Aron, nell'*Introduzione alla filosofia della storia* e nel contemporaneo saggio sullo storicismo tedesco (1938), a porre in rilievo « il fatto che la scienza storica — prodotta dalla società capitalistica come la sua giustificazione e il suo rimorso — si smembra tra un positivismo debole (quello dei raccoglitori di fatti), un positivismo elaborato (quello

(64) J. Huizinga, *In de schaduwen van morgen*, 1935 (tr. it., *La crisi della civiltà*, Torino 1962), pp. 40 ss. («generale indebolimento del raziocinio»), 48 ss. («tramonto dello spirito critico»), 58 ss. («scienza profanata», «a proposito della teoria razzistica»), 62 ss. («rinuncia all'ideale intellettuale»). «Strani tempi, questi. La ragione, che una volta combatteva la fede, e credette di averla atterrata, ora, per sfuggire alla propria rovina deve cercare uno scampo nella fede... Si marcia all'assalto della dottrina e del concetto, ma ancor sempre attraverso la mezza dottrina e il falso concetto» (p. 70).

(65) J. Huizinga, *op. cit.*, pp. 67 ss.

(66) J. Huizinga, *op. cit.*, pp. 152 cfr. 72 ss.

(67) G. Preti, *op. cit.*, p. 21.

(68) Sulla distinzione tra acutezza del fisico e profondità dello storico, cfr. O. Spengler, *op. cit.*, p. 176.

(69) Cfr. per questo concetto C. G. Jung, *Wotan* (1936), in *La dimensione psichica* (raccolta di scritti a cura di L. Aurigemma), Torino 1972, pp. 204-205: « se non si vuole addirittura divinizzare Hitler, cosa che del resto è anche accaduta, resta (come spiegazione degli avvenimenti tedeschi) soltanto Wotan, che è un *Ergreifer*, "uno che afferra", cioè che possiede, gli uomini ».

dei fabbricanti di induzioni tranquille: i sociologi) e vari "terrorismi" (le filosofie della storia, compresa quella attribuita a Marx e a Lenin)» (70).

Pochi anni più tardi, al termine della seconda guerra mondiale, Karl Raimond Popper condusse *sub specie epistemologiae* una appassionata requisitoria contro il totalitarismo intellettuale e politico, le cui radici filosofiche egli rintracciava nell'idealismo di Platone, Hegel e Marx. In un testo complementare a *La società aperta e i suoi nemici* (1945) che nel titolo parafrasava *La miseria della filosofia,* denunciò la « miseria » *(poverty)* delle filosofie della storia *(historicism)* e della loro pretesa di conoscere le « Inesorabili Leggi del Destino Storico » (71). Secondo Popper l'antitesi tra metodologia scientifica (*id est* empirica e aposteriori) — applicabile anche alle scienze sociali (72) — e metodo usato dalle filosofie della storia, corrisponde a quella tra nominalismo ed « essenzialismo » (73) nell'eterna questione degli « universali » (i cavalli e la cavallinità: gli uomini e l'umanità) (74): sviluppando in questa linea logica le proprie argomentazioni, egli giunse a indicare « l'errore centrale » delle filosofie della storia nel fatto che le loro *« leggi dello sviluppo si rivelano essere tendenze assolute,* tendenze come leggi, che non dipendono dalle condizioni iniziali, e che irresistibilmente ci trascinano in una certa direzione nel fu-

(70) Cfr. F. Châtelet, *op. cit.*, p. 140.

(71) K. R. Popper, *Miseria dello storicismo* (1944-45), Milano 1976, p. 13 (dalla dedica alle vittime della fede comunista e fascista in tali leggi): cfr. p. 8.

(72) K. R. Popper, *op. cit.*, p. 90 cfr. pp. 61 ss. (critica alla tesi sostenuta dagli idealisti dell'inapplicabilità del metodo a posteriori alle scienze umane).

(73) K. R. Popper, *op. cit.*, p. 38. L'autore preferisce il termine « essenzialismo » per designare la teoria antinominalistica perché «realismo» è una «denominazione non molto chiara o calzante, come si vede dal fatto che questa teoria "realista" qualche volta è anche denominata "idealismo" ».

(74) Ovviamente i marxisti e in genere gli idealisti reagiscono contro questa forse eccessiva semplificazione. G. Preti, *op. cit.*, p. 14 parla di «faciloneria nominalistica di alcuni neosocratici contemporanei»: cfr. il suo *Praxis ed empirismo,* Torino 1957, in particolare p. 158. Una breve messa a punto del dibattito sulla critica di Popper al marxismo è in D. Antiseri, *Introduzione all'edizione italiana* di B. Magee, *Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza. Le teorie di K. R. Popper,* Roma 1975, pp. 7 ss. - Probabilmente l'accostamento dell'attuale dibattito sul valore conoscitivo della storia e sulla prevedibilità del futuro con la questione degli universali — in cui l'interesse verteva essenzialmente sugli aspetti logico-metafisici e teologici più che su quelli gnoseologici — è improprio. Sul profondo significato psicologico della disputa sugli universali (in cui le due posizioni sono ricollegabili a due fondamentali atteggiamenti della psiche, l'«estroversione» epimeteica e l'«introversione» prometeica), e in particolare del tentativo di conciliazione da parte di Abelardo, cfr. C. G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), Roma 1972, pp. 52 ss. (I, 4). Dal punto di vista filosofico, però, è probabilmente più corretto ricollegare la controversia, come fa F. Châtelet, *op. cit.*, pp. 148-149, ai due « modelli» del concettualismo kantiano e del realismo idealistico hegeliano. Nella prospettiva kantiana, infatti, storia (conoscibile empiricamente attraverso la filologia) e conoscenza concettuale razionale di essa restano separate, essendo la prima espressione dell'intelletto *(Verstand)* e la seconda della ragione *(Vernunft)*, mentre in Hegel esse sono aspetti e momenti dialettici di uno stesso processo, che è la filosofia della storia stessa, attraverso il quale viene reso intelligibile il divenire degli uomini e si spiegano le produzioni sociali.

turo. Su di esse si basano *profezie* non condizionali, in antitesi alle *previsioni* scientifiche condizionali » (75).

Julien Benda, nella sua intransigente e aristocratica difesa della ragione contro le mode e i tradimenti intellettuali, ricomprese anche la dialettica materialista tra gli « idoli romantici » (76) del suo tempo, accanto a « dinamismo » (77) ed « esistenzialismo » (78). E' vero infatti che « la dialettica materialistica differisce dall'esistenzialismo per il fatto che mentre questo professa un profondo disprezzo per lo spirito della scienza, quella al contrario aspira ad essere eminentemente scientifica, esattamente "razionale" »; tuttavia essa « appartiene alla famiglia delle filosofie romantiche, in quanto essa propone la comunione con le cose, — qui con il divenire storico, esattamente con il divenire economico — come metodo per conoscerle scientificamente, razionalmente » (79).

Nel clima di rinnovato interesse per lo gnosticismo antico seguito alla scoperta di un'importante biblioteca egiziana di scritti gnostici ed ermetici (1946), Eric Voegelin credette di poter definire le ideologie che tentano un'interpretazione globale del divenire storico per mezzo della « comunione con le cose » (progressismo, positivismo, psicanalisi, marxismo, esistenzialismo) come i « movimenti gnostici di massa del nostro tempo », dominati dalla « doxa parusistica » (80) finalizzata a « distruggere l'ordine del-

(75) K. R. Popper. *op. cit.*, p. 116.

(76) J. Benda, *Tre idoli romantici* (1948), Firenze 1950: «Cosa intendiamo per atteggiamento romantico? Noi chiamiamo così la dottrina che considera come massimo dei suoi valori la vita in opposizione ad *un'idea della vita:* più precisamente la dottrina che considera suo bene supremo l'*azione* in opposizione al pensiero». Cfr. J. Huizinga, *op. cit.*, p. 66: «il vocabolo dotto che sarà di moda domani negli ambienti intellettuali è certo "esistenziale". Già lo vedo far capolino da tutte le parti. Quando, a persuadere i lettori che se ne sa più del vicino, si sarà stanchi di dire "dinamico", si proverà a dire "esistenziale". Servirà a smentire con maggiore solennità lo spirito, a disperdere ai quattro venti, con dotta sicumera, tutto ciò che è ancora sapere e verità».

(77) J. Benda, *op. cit.*, pp. 13 ss. (la religione del divenire è vista nelle sue due forme emotive, sensuale - religione dell'inquietudine - e passionale - la vera religione del dinamismo).

(78) J. Benda, *op. cit.*, pp. 81 ss.: «è... la rivolta della vita contro l'idea, eminentemente contro l'idea della vita».

(79) J. Benda, *op. cit.*, pp. 119 ss. «Dicono essi ancora: "La nostra dialettica si oppone alla logica classica perché è logica in movimento. Puro equivoco. La loro dialettica è della logica *sul* movimento, esattamente sul movimento della storia; cosa per la quale Vico e Comte non hanno avuto bisogno di aspettarli. In tanto che logica, essa non è affatto movimento, dato che la logica obbedisce a principii fissi, ai quali essi stessi devono assoggettarsi».

(80) E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (1959) (tr. it. *Il Mito del mondo nuovo,* Milano 1976). Il termine «doxa» non è usato nel senso generico di «opinione precritica», ma in quello specifico di «doxa che assume l'aspetto della filosofia, quando si arroga il nome di scienza e bandisce la scienza come non scienza» (p. 76) — qui l'atteggiamento di Voegelin è il medesimo di Huizinga e Benda. Essa però si colora, nel caso specifico del marxismo, dell'irrazionalismo e dell'esistenzialismo, di un contenuto «parusistico», particolarmente evidente in Heidegger: « l'essere non viene concepito

l'essere, che è avvertito come difettoso e ingiusto, e, grazie alla forza creatrice dell'uomo, sostituirlo con un ordine perfetto e giusto », culminando fatalmente così nell'« assassinio di Dio » (81). Voegelin colse nel « divieto di fare domande » (derivante logicamente dall'apriorismo della posizione filosofica) che le ideologie nate dalle filosofie della storia sancirebbero (82), l'essenza gnostica che le contrappone in modo assoluto a scienza e filosofia, caratterizzate entrambe, pur nella diversità metodologica, dal comune dubbio metodico, e che ne fa soprattutto « arti di porre domande razionali ».

7. - Il fatto che la critica alle filosofie della storia fosse stata condotta soprattutto dai filosofi della scienza più che dagli storici professionali, e *sub specie epistemologiae* anziché in base ai valori spirituali che esse esprimevano oppure conculcavano, spiega il motivo per cui la rivalutazione dello storicismo (e in particolare della tradizione tedesca) che ne conseguì consistesse da un lato nel sancire i limiti della storiografia e dall'altro nel prospettare, sia pure « con certe limitazioni », l'unità di metodo tra scienze teoretiche e storiche (83).

---

staticamente, come sostanza, ma attivamente, come presenza, nel senso di un venire alla presenza, come un emergere o comparire — pressappoco come un sovrano fa la sua comparsa o è presente. L'essenza dell'essere come *actio* è un potere che domina, mentre l'essere crea per sé stesso un mondo; e crea questo mondo attraverso l'uomo » (p. 107).

(81) S. Voegelin, *op. cit.*, pp. 112 ss.

(82) E. Voegelin, *op. cit.*, pp. 71 ss.: in particolare, sul divieto di fare domande in Marx, cfr. pp. 79 ss. Questa intuizione è stata sviluppata da A. Glucksmann, *op. cit.*, che mette in luce il sofisma comune alle formule che fondano il « potere totale ». Esso è simile a quello del cretese («Io mento, dice il cretese: se mente, dice la verità, se dice la verità mente », p. 11): gli esempi addotti sono il *« Fay ce que vouldras »* (unica legge dell'abbazia di Thélème) e il maoista « si ha ragione di rivoltarsi » (pp. 9 ss.). Il problema di Glucksmann è dimostrare la differenza tra questi sofismi e l'affermazione socratica « io so una sola cosa ed è che non so niente »: cfr. pp. 74 ss. (Più in generale, si tratta di conciliare esistenzialismo e scetticismo, dato che Glucksmann pensa che « prendere sul serio la religione (Kierkegaard), la politica, la storia, la società » per « sbarazzarsi seriamente del sapere assoluto », voglia dire in ultima analisi « prendere hegelianamente. E riprendersi in faccia i paradossi che si sono allontanati col proprio pensiero razionale », p. 76. Il fondo drammatico del *radicalismo* sta proprio nel *metodo ironico* di cui esso si serve e che si dimostra arma a doppio taglio).

(83) K. R. Popper, *op. cit.*, p. 127. « Una delle concezioni sostenute dalla scuola dell'*empirismo logico*, ... era quella dell'*unità del metodo scientifico:* una concezione cioè secondo cui le differenze tra i vari tipi di fenomeni non devono riflettersi in diversi tipi di rappresentazione scientifica delle proprietà e del comportamento dell'oggetto in esame e secondo cui il metodo scientifico è invariante rispetto al suo oggetto. A rigore, l'interesse non era rivolto direttamente ai fenomeni, ma ... al linguaggio che gli scienziati usano per descrivere i fenomeni..... In verità, vi era una tendenza a considerare il vocabolario di base di ogni scienza come esplicitamente definibile per mezzo di termini *osservativi* o come riducibile a proposizioni che fanno uso soltanto di un vocabolario osservativo. Si tratta di un programma di analisi che contrasta con l'affermazione degli idealisti, secondo la quale il comportamento umano può essere compreso soltanto alla luce di eventi *in*osservabili » (A. C. Danto, *Filosofia analitica della storia* (1965), Bologna 1971, p. 282).

Popper era spinto dal tipo stesso della sua critica al preteso carattere scientifico del materialismo dialettico ad assumere nei confronti della storia l'opinione, « così spesso derisa come antiquata... che la storia è caratterizzata dal suo interesse per gli avvenimenti reali, singolari o specifici, piuttosto che per le leggi o le generalizzazioni » (84). Era un'opinione condivisa largamente tra gli storici professionali (85) che continuavano a ritenere valida la vecchia formula di Ranke secondo la quale era loro compito descrivere le cose « come sono avvenute » — *wie es eigentlich gewesen* (86); ma Popper avvertiva l'impossibilità di ridurre la storia a «tutto qui» e di trascurare « la domanda per una riforma della storia — per una sociologia che funga da storia teoretica, o una teoria dello sviluppo storico » (87).

Nel suo sforzo di mantenere l'unità di metodo tra scienze teoretiche e scienze storiche, egli individuò nel concetto di *selettività preconcetta* dell'oggetto l'elemento che, nella storiografia, poteva avere « funzioni sotto molti aspetti analoghe a quelle delle teorie nelle scienze » (88). La difficoltà logica tuttavia rimaneva, perché se il metodo scientifico, proprio secondo Popper, è caratterizzato dalla possibilità di confutare sperimentalmente (principio della « infirmabilità » (89)) la validità delle teorie o *ipotesi sperimentali*, è anche vero che « di regola i punti di vista storici *non possono essere sperimentati*, quindi non possono essere confutati, e pertanto delle conferme apparenti non hanno alcun valore » (90). I punti di vi-

(84) K. R. Popper, *op. cit.*, p. 127.

(85) Cfr. la lapidaria eppur profondissima definizione della storia di Huizinga: «la storia è la forma dello spirito in cui una civiltà *si rende conto* del suo passato » (*Over een definitie van het begrip geschiedenis*, 1929, tr. it. in *La scienza storica*, Bari 1974, p. 17). Il punto di vista tradizionale è stato efficacemente difeso e attualizzato da Paul Veyne, nell'acuto e brillante saggio intitolato significativamente *Come si scrive la storia* (1971), Bari 1973. Il metodo storiografico è quello idiografico: la storia si interessa alla specificità degli avvenimenti individuali, anche se non alla loro singolarità: « essa non domanderebbe che di divenire nomotetica, ma la varietà degli avvenimenti rende impossibile una tale trasformazione » (p. 113).

(86) Su questa formula, da non intendere in senso banale, cfr. M. Bloch, *Apologia della storia* (1946), Torino 1970, p. 123.

(87) K. R. Popper, *op. cit.*, pp. 130 ss.

(88) K. R. Popper, *op. cit.*, p. 133.

(89) Cfr. R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?* (1968)) (tr. it., *Strutturalismo e scienze umane*, Torino 1970), p. 24 nt. 1 « E' nota la tesi di Popper — che da lui venne non formulata, bensì soltanto esaminata in tutte le sue conseguenze — secondo cui un'ipotesi scientifica è una proposizione di cui si può provare la *falsità*. Il vantaggio di sostituire la nozione di falsificazione a quella di verificazione consiste nel fatto che, se si può provare senza ambiguità che una teoria è falsa, non vi sono invece criteri che consentano di provare con altrettanta facilità che essa è vera: infatti, come si può distinguere tra una teoria vera ed una teoria di cui non si è riusciti a provare la falsità?».

(90) K. R. Popper, *op. cit.*, p. 133.

sta storici possono essere designati come « interpretazioni storiche » ma per quanto analoghi nella funzione alle teorie scientifiche, non possono essere confusi con le teorie scientifiche, secondo l'errore logico compiuto dalle filosofie della storia (91). Né si può confonderli con la sperimentazione sociologica attuata attraverso il riformismo, che Popper chiamava curiosamente « meccanica sociale a spizzico » (92): anche trascurando altre profonde differenze logiche, quest'ultima può prendere in esame soltanto «poche variabili alla volta » (93) di solito tre nell'analisi multivariata, perché l'eccessiva complessità dell'analisi tabulare a quattro o più variabili ne limita l'impiego anche nelle scienze sociali (94), mentre nelle scienze storiche « le variabili si intrecciano in modo spesso inestricabile » (95). Del resto è stato opportunamente sottolineato che anche nelle scienze sociali la validità empirica di un'ipotesi sottoposta a verifica dal ricercatore ha rilevanza soltanto come elemento della « verifica in forma di teorema del sistema formale coordinato che ha dato origine all'ipotesi » (96); ora, « a quanto sembra, ben poche tecniche statistiche sono state costruite per sottoporre a verifica » il sistema (97).

Eberhard Gothein considerava un fortunato, anche se raro, « esperimento della storia » lo Stato dei gesuiti nel Paraguay, perché aveva mostrato « isolate quelle forze, che di solito accompagnandosi e contrastando l'una con l'altra concorrono a formare il tessuto della storia », e reso quin-

---

(91) K. R. Popper, *ibidem:* una prospettiva storica, come la storia della lotta di classe, può essere «fertile» più di un'altra, ma tutte sono « fondamentalmente equivalenti »: l'errore degli « storicisti » sta nel presentarle come « dottrine o teorie; affermano che "tutta la storia è storia della lotta sociale", ecc. E se poi scoprono che il loro punto di vista è fertile, e che molti fatti possono essere ordinati e interpretati in base ad esso, s'illudono che ciò sia una conferma, o, meglio ancora, una prova della loro dottrina».

(92) K. R. Popper, *op. cit.*, pp. 63 ss. L'espressione « a spizzico » esprime la convinzione dell'autore « che il lavorare sulle cose saltuariamente o a spizzico (*"piecemeal tinkering"*, come talvolta lo si definisce), purché sia unito all'analisi critica, è il modo principale di raggiungere risultati pratici nelle scienze sociali oltre che in quelle naturali ». Di fatto questo modo di lavorare è quello seguito da tutti gli storici di professione. E' per questo che P. Veyne, *op. cit.*, afferma che « la storia non ha grandi linee » (pp. 185 ss.) e che « non ha metodo » (pp. 187 ss.), e che H. White, *Metahistory* (1973) (tr. it., *Retorica e storia*, Napoli 1978) può considerare come « essenzialmente poetico » l'atto in cui lo storico « prefigura il campo storico e lo stabilisce come settore su cui far pesare le determinate teorie che userà per spiegare "che cosa effettivamente accadde" in esso » (I, p. 6).

(93) J. Piaget, *Epistémologie, cit.*, p. 19.

(94) B. S. Phillips, *Social Research. Strategy and Tactics*[2] (1971), (tr. it., *Metodologia della ricerca sociale,* Bologna 1972), p. 456.

(95) J. Piaget, *Epistémologie,* cit., p. 19.

(96) S. F. Camilleri, *Theory, Probability and Induction in Social Research,* in *American Sociological Review*, 27 (1962), p. 177 (*cit.* in B. S. Phillips, *op. cit.*, p. 455).

(97) B. S. Phillips, *op. cit.*, p. 455.

di « più agevole giudicare le forze medesime » (98); ma come si può seriamente sostenere che scrivere una storia romanzata, immaginando cosa sarebbe avvenuto se il naso di Cleopatra fosse stato diritto o se Alessandro non fosse morto a 33 anni (99), abbia qualcosa a che vedere con l'analisi multivariata?

Jean Piaget non esita a decidere salomonicamente che la storia è fuori delle « scienze nomotetiche », e che non può essere confusa con la dimensione diacronica di queste ultime. « Quando le discipline nomotetiche considerano uno svolgimento temporale chiamato o no "storia", il loro sforzo è costantemente di identificarvi delle leggi e a tal fine di isolare per quanto possibile le variabili che permettono di ottenere questo risultato... L'intento dello storico è, al contrario, e in modo complementare (anche se utilizza, come oggi fa, tutti i dati nomotetici), non di astrarre dal reale le variabili che convengono a stabilire delle leggi, ma di cogliere ogni concreto processo in tutta la sua complessità e di conseguenza nella sua irriducibile originalità » (100).

---

(98) E. Gothein, *Lo stato cristiano-sociale dei gesuiti nel Paraguay*, in *L'età della controriforma*[2], Venezia 1928, p. 199. Sui problemi della verifica empirica sperimentale delle teorie sociologiche, cfr. J. P. Cot - J. P. Mounier, *Per una sociologia politica* (1974), Milano 1976, pp. 48 ss. Cfr. B. S. Phillips, *op. cit.*, pp. 155 ss.

(99) Cfr. A. J. Toynbee, *If Alexander the Great had lived on*, in *Some problems of Greek History*, London 1969, pp. 441 ss.

(100) J. Piaget, *Epistémologie, cit.*, p. 21. Benché il rifiuto di considerare scienza la storia sia ormai generalizzato, se si escludono gli empiristi logici, il testo considerato più rappresentativo (benché, come nota giustamente F. Châtelet, *op. cit.*, p. 148, esso sia « aneddotico »), è senz'altro un famoso capitolo del *Pensiero selvaggio* di Lévi - Strauss (1963), Milano 1964, pp. 279-284: « nella misura in cui la storia aspira al significato, si autocondanna a scegliere regioni, epoche, gruppi di uomini e individui in questi gruppi, e a metterli in risalto, come figure discontinue, su un continuo buono appena a servire da tela di sfondo. Una storia davvero totale si neutralizzerebbe da sola: il suo prodotto sarebbe uguale a zero. La storia è resa possibile dal fatto che un sotto-insieme di avvenimenti, per un periodo dato, viene ad assumere approssimativamente il medesimo significato per un contingente d'individui che non necessariamente hanno vissuto tali avvenimenti, e che magari li considerano a parecchi secoli di distanza. La storia non è quindi mai la storia, ma la storia-per. Parziale anche se vieta di esserlo, rimane inevitabilmente parziale, cioè si mantiene nel mondo della parzialità. Dal momento in cui ci si propone di scrivere la storia della Rivoluzione francese, si sa (o almeno si dovrebbe sapere) che non potrà essere, simultaneamente e allo stesso titolo, quella del giacobino e quella dell'aristocratico. Per ipotesi, le loro rispettive totalizzazioni (di cui ciascuna è antisimmetrica rispetto all'altra) sono parimenti vere. Bisogna dunque scegliere tra due partiti: o tener presente principalmente una di esse o una terza (dato che ce n'è un'infinità), e rinunciare a cercare nella storia una totalizzazione d'insieme di totalizzazioni parziali; oppure riconoscere a tutte quante una eguale realtà: ma solo per scoprire che la Rivoluzione francese, così come se ne parla, non è esistita ». Questa prospettiva preoccupa naturalmente i marx strutturalisti, che si sono affrettati ad esorcizzarla, e naturalmente i sempre più rari esponenti dello storicismo tradizionale oggettivo, con le loro avanguardie dissimulate tra gli empiristi logici. Ma essa non spaventa i « giovani cinici », come Leroy-Ladurie (che non esita, in *Storia di un paese: Montaillou* (1975), Milano 1977 a definire lo storico un « freddo mostro ») o Paul Veyne (*op. cit.*) che rifiuta il soc-

Ma la storia viene in tal modo definita soltanto negativamente, per ciò che essa non è, e nulla si può inferire da tale definizione circa il valore conoscitivo delle sue proposizioni.

In realtà la critica popperiana aveva travolto non soltanto le filosofie della storia, ma anche il fondamento logico della storiografia. Questo è forse il motivo dello scarso successo che essa ha avuto tra gli stessi storici professionali, malgrado la diffidenza istintiva con cui essi hanno sempre guardato al comune nemico, cioè le « filosofie della storia ».

Il problema di mantenere la critica a queste ultime, salvando la storiografia, ha occupato a lungo il dibattito — soprattutto interno, però — tra i maggiori esponenti dell'empirismo neopositivista e liberale inglesi e americani. L'errore logico delle filosofie « sostanzialiste » o « essenzialiste » (101) della storia deriva dal loro « olismo » (102), cioè dalla loro pretesa di fornire un resoconto della totalità della storia (passato più futuro), cumulando una teoria descrittiva (es.: la lotta di classe nel marxismo) con una teoria esplicativa delle cause (es.: i rapporti di produzione): il risultato non è una previsione verificabile sul futuro, bensì una *profezia,* cioè una affermazione sul futuro fatta in un modo che è valido solo per il passato (103), secondo la vecchia tradizione di Epimenide e dei logografi greci e del cinismo dell'età di Alessandro (104). Compito invece della « filosofia analitica » è di indagare la validità conoscitiva della storia scientifica,

---

corso dell'empirismo logico (pp. 280 ss.) e proclama tranquillamente: « a partire dal momento in cui un'*episteme* della storia fosse possibile, la *doxa* storica non sarebbe più per noi che aneddoto e errore. Quando dunque avremo a nostra disposizione una scienza umana pienamente equipaggiata, alla storia non rimarrà che traslocare il più rapidamente possibile dalla *doxa,* dove attualmente alloggia. Ma quando l'avremo? Finché non sia raggiunta una soglia critica che consenta di scambiare largamente e comodamente il vissuto contro elementi formali (cosa che non sarà mai), finché le spiegazioni delle scienze non siano sufficientemente complete pur restando sufficientemente maneggevoli (il che è contraddittorio), la sana gestione vieterà alla storia di traslocare, perché non ne verrebbe che il caos » (pp. 299-300).

(101) Cfr. A. C. Danto, *op. cit.,* pp. 7 ss. Il concetto è il medesimo di « essenzialismo » in Popper, cfr. nt. 73.

(102) Cfr. K. R. Popper, *op. cit.,* pp. 30 ss.

(103) Cfr. A. C. Danto, *op. cit.,* specialmente p. 18 e nt. 8.

(104) Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico,* Bari 1966, II. 2, pp. 348 ss. « Per Epimenide il passato è responsabile rispetto al futuro, e la sua conoscenza è "profezia sul futuro"... la colpa degli Alcmeonidi è causa religiosa della peste di Atene nel 600 a. C.»; questa concezione « aveva sua origine in una rivoluzione delle plebi contro l'aristocrazia » e « guardò piuttosto alla "storia antica" ed al mito »; collegandosi « al mondo orientale ». Per Mazzarino questa concezione si collega idealmente all'Utopia di Tommaso Moro, e si contrappone a quella di Tucidide. Horkheimer ha tentato in un famoso saggio di contrapporre la visione utopica di Moro e Campanella, borghese e in sé contraddittoria, al materialismo storico, perché essa « ignora il fattore tempo » *(op. cit.,* pp. 56 ss.).

quella Tucididea (105), che pretende soltanto di fornire un resoconto « vero » del passato (106).

Per i pragmatisti come Peirce, Dewey e Lewis e i fenomenisti come Ayer, secondo i quali la scientificità dipende essenzialmente dalla verificabilità, il maggior ostacolo alla scientificità delle affermazioni sul passato è costituito ovviamente dalla loro inverificabilità: esso si può superare soltanto affermando che le osservazioni storiche sono in realtà asserzioni sul futuro, in quanto consistono in previsioni riguardo ai risultati delle procedure storiografiche. Arthur C. Danto ha cercato di dimostrare invece la possibilità logica di compiere asserzioni vere sul passato al di fuori del verificazionismo (107) e altresì l'arbitrarietà degli scetticismi temporali (derivanti dall'impossibilità logica di distinguere tra memoria e invenzione nelle proposizioni sul passato se non all'interno dei predicati verbali) (108).

---

(105) Cfr. O. Spengler, *op. cit.*, p. 43: « Questo scrittore è maestro nell'arte, tipica per l'antichità, di rivivere dall'interno avvenimenti del *presente*, a parte quanto era dovuto al magnifico senso realistico di un uomo di Stato nato, che fu generale e magistrato. Questa *esperienza pratica*, che purtroppo si scambia col senso storico, lo fa apparire a ragione a quegli storiografi che sono dei meri eruditi, come un maestro ineguagliato. Ma a Tucidide fu assolutamente preclusa quella visione prospettica della storia di secoli che noi consideriamo ovvia nello storico quale noi lo concepiamo ». E' significativo che A. C. Danto cerchi di trarre la propria « caratterizzazione minima della storia » proprio da Tucidide: come Tucidide traeva da un esempio solo (sia pure un « buon » esempio: la guerra del Peloponneso) le caratteristiche generali dell'intera classe (le guerre), così Danto dichiara di trarre da un solo esempio (sia pure un «buon» esempio: Tucidide) le caratteristiche generali dell'intera classe degli storici, concludendone che « il loro intento è fare asserzioni vere, o di fornire descrizioni vere, di *eventi* del *loro* passato » (p. 41). Questa caratterizzazione è « minima » perché vale sia per gli storici sia per i filosofi della storia (*ibidem*). Cfr. S. Mazzarino, *op.* e *loc. citt.* nt. 104: « per Tucidide, ogni fatto ha in se stesso il suo metro, anche se la conoscenza di esso potrà essere utile alle nostre decisioni future ».

(106) Cfr. P. Veyne, *op. cit.*, pp. 23-24: « La storia è racconto di avvenimenti veri. Secondo i termini di questa definizione, per avere dignità di storia un fatto non ha da soddisfare che una sola condizione: essere realmente accaduto. Ammiriamo la semplicità ingannevole di questa definizione, in cui si manifesta il genio, proprio dell'aristotelismo, di cogliere l'essenziale e le verità evidenti che pure non si vedono (si sa che a prima vista una grande filosofia appare non già profonda, oscura o esaltante, ma insipida). Racconto di fatti veri e non verosimili (come nel romanzo) o inverosimili (come nella favola). Il che implica, tra l'altro, che il metodo storico di cui ci rintronano la testa non esiste ».

(107) A. C. Danto, *op. cit.*, pp. 53 ss. La critica al pragmatismo e al fenomenismo (« tentativi di assorbire la totalità della realtà nell'esperienza e nel linguaggio », di segno opposto all'idealismo, ma ugualmente erronei nel loro nominalismo), porta necessariamente Danto a riscoprire « il fascino » del concettualismo kantiano, « secondo cui il tempo non è un dato, ma una forma dell'esperienza, una sua precondizione » (pp. 88-89).

(108) A. C. Danto, *op. cit.*,: la questione era stata sollevata da Bertrand Russell il quale « disse poi che nessuno avrebbe potuto rigorosamente sostenere » questa obiezione, nascente dalla possibilità logica che il mondo sia stato creato cinque minuti fa *assieme* alla « memoria » di esso (pp. 47 ss.) La critica è agevole una volta che si sia abbandonato il principio di verificabilità come fondamento della scientificità di una affermazione, in favore del principio di infirmabilità (o di *falsification*) popperiano (cfr. nt. 89), che rovescia l'onere della prova. Cfr. Danto, pp. 91 ss.

Più sostanziale è invece una terza obiezione alla scientificità della storiografia, avanzata da Beard, Berker e Croce e fondata sulla doppia deformazione della verità inevitabilmente compiuta sia al momento della certificazione dei fatti (nel documento o nella testimonianza) sia al momento dell'osservazione stessa (109): ma questo problema, che è quello dell'inevitabilità delle « equazioni personali » (110), è comune a tutta la ricerca scientifica, anche se in quella storica può essere più macroscopico.

8. - Ma anche così il problema non è risolto. Nessuna concreta ricerca storiografica che non sia puramente preliminare o ausiliaria rispetto ad altre, si limita alla pura selezione dei dati (cronologia, statistica) e alla loro combinazione narrativa: per quanto implicita, espressa in forma ellittica, empirica, aliena dal fondare o riferirsi a leggi generali essa sia, lo storico indica sempre — non foss'altro che nella scelta del tema — una spiegazione interpretativa: ed è di quest'ultima, non delle « affermazioni empiriche sul passato », che è in definitiva importante stabilire il grado in cui essa può esprimere la « verità ».

Il principio di tolleranza di Carnap, che modera l'estremismo dell'idea russelliana di un unico linguaggio ideale (111), mostra che l'unità del metodo scientifico può teoricamente essere mantenuta anche al di fuori del linguaggio logico: così la storiografia può mantenere una struttura interna logica anche se adotta un linguaggio peculiare non-logico (112), purché sintassi e semantica ne siano chiaramente definite e non diano luogo a contraddizioni.

Ma qual è allora il linguaggio storiografico? Porsi il problema nei termini di una sua appartenenza ad una delle « due culture », l'umanistica (retorica) e la scientifica (logica), può condurre soltanto ad affermare che la storia « è un grosso equivoco » (113). In realtà chiedersi quale dovrebbe essere il linguaggio della storia, quando si hanno di fronte sterminate

(109) Cfr. A. C. Danto, *op. cit.*, pp. 49 ss. (per la critica, pp. 123 ss.). Sull'allargamento di questa obiezione al problema dell'intermediazione del linguaggio tra oggetto della conoscenza e conoscenza stessa, che è in definitiva il punto fondamentale della critica idealista (Hegel, Croce) al concettualismo kantiano, cfr. nt. 112.

(110) Cfr. A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 220-221: « I calcoli dei movimenti stellari sono turbati da quella che gli scienziati chiamano l' "equazione personale", per cui sono necessari controlli e rettifiche. Vedere esattamente come si identifica questa causa di errore, con quali criteri e come viene apportata la rettifica. In ogni modo, la nozione di "equazione personale" può essere impiegata utilmente anche in altri campi oltre che nell'astronomia ». Sull'analisi critica del valore delle testimonianze dei contemporanei, cfr. M. Bloch, *op. cit.*, pp. 81 ss. Péguy non considerava storici « che i cronisti, perché essi hanno *vissuto* gli avvenimenti della storia invece di formarsi delle idee su di essi » (cfr. J. Benda, *op. cit.*, p. 129).

(111) Cfr. G. Preti, *Filosofia analitica,* in *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer,* 14, *Filosofia,* Milano 1966, p. 118.

(112) Cfr. A. C. Danto, *op. cit.*, p. 282.

(113) G. Preti, *op. cit.*, pp. 30 ss.

biblioteche di libri che se ne occupano sotto le più svariate prospettive, significa fare dell'idealismo fuori posto.

Guardando alla storiografia greca e romana Cicerone diceva che essa, pur fondandosi sulla verità *(ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat)* e contrapponendosi così all'oratoria forense che si fonda sulla menzogna *(quae mendacio nixa sit)*, può essere considerata, quanto alla forma, *opus oratorium maxime* (114).

Si può dire che anche Haiden White, sottoponendo i classici del pensiero storico europeo del diciannovesimo secolo ad una rigorosa e acuta analisi logica, sia giunto alla stessa conclusione. L'opera storica è stata trattata « quale essa è più manifestamente: una struttura verbale in forma di discorso in prosa narrativo », il cui « contenuto strutturale profondo » appartiene per sua natura al *genus* poetico e alla *species* narrativa.

White ha in sostanza applicato alla storiografia la concezione tropologica di discorso non scientifico elaborata dagli strutturalisti Jacobson e Lévi-Strauss, identificando in quattro tropi poetici (metafora, metonimia, sineddoche e ironia) le possibili modalità della scelta del metodo e dell'oggetto da parte dello storico (115). Egli ha inoltre identificato tre possibili « strategie concettuali » di spiegazioni dei fatti storici, una parallela alla narrazione stessa, o « secondo l'intreccio » (« resoconto normativo di "ciò che accadde" »); una ricavata dalla combinazione — mediante sillogismi fondati su leggi, putativamente universali, di relazione causale poste nella premessa maggiore — degli eventi narrati (spiegazione « secondo l'argomento formale », o « lo scopo di tutto questo »); una terza, infine, orientata secondo l'« implicazione ideologica » ed etica della spiegazione stessa (116).

Ciascuna di queste tre « strategie » di spiegazione può esprimersi in quattro « stili », che ne condizionano — nel momento stesso che li espri-

---

(114) Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero, cit.*, II, 2, pp. 8ss.

(115) H. White, *op. cit.*, I, pp. 45 ss. « Contro i primi tre tropi, che io caratterizzo come "semplici" (poiché possono dispiegarsi solo nella fede, nella capacità del linguaggio di cogliere la natura delle cose in termini figurativi), si pone il tropo dell'ironia come corrispondente "sentimentale" (nel senso schilleriano di "autocosciente"» (p. 50). « Proiettata esistenzialmente in una visione del mondo completamente matura, l'ironia sembrerebbe essere transideologica. L'ironia può essere usata *tatticamente* per difendere posizioni ideologiche liberali o conservatrici, a seconda se l'ironico parli contro le forme sociali organizzate o contro "utopistici" riformatori che cercano di cambiare lo "status quo". E può essere usata offensivamente dall'anarchico e dal radicale, per mettere alla berlina gli ideali dei loro oppositori liberali e conservatori. Ma, come base di una visione del mondo, l'ironia tende a dissolvere ogni fede nella possibilità di azioni politiche positive. Nella sua percezione della sostanziale follia o assurdità della condizione umana, tende a ingenerare fiducia nella "follia" della civiltà stessa e ad ispirare un disprogio da mandarino per coloro che cercano di cogliere la natura della realtà sociale nella scienza e nell'arte » (pp. 51-52). « Non può passare inosservato il fatto che questo stesso libro è impostato in modo ironico. Ma l'ironia che lo informa è consapevole e perciò rappreesnta una ribellione della coscienza ironica contro l'ironia » (p. 9).

(116) H. White, *op. cit.*, pp. 14 ss.

mono — i risultati: così la spiegazione secondo l'intreccio è precontenuta negli stessi archetipi narrativi adottabili, « romance, commedia, tragedia, satira »; quella secondo l'argomento formale in quattro modi, « formalismo » (117), « organicismo » (118), « meccanicismo » (119), « contestualismo » (120); la spiegazione ideologica, va da sé, si articola nelle « tattiche » dell'anarchismo, conservatorismo, radicalismo e liberalismo (121).

Questa « teoria formale dell'opera storica » consente a White di giungere alla conclusione che « le opere dei principali filosofi della storia del XIX sec. (Hegel, Marx, Nietzsche, Croce) differiscono da quelle dei loro corrispondenti in ciò che talvolta è chiamata "storia vera e propria" (Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt), solo nell'enfasi, non nel contenuto. Ciò che negli storici rimane implicito viene semplicemente portato in superficie e sistematicamente difeso nelle opere dei grandi filosofi della storia... Non si può negare... che tutti loro compresero il punto essenziale...: cioè che in qualsiasi campo di studio non ancora ridotto (o elevato) allo stato di scienza vera e propria, il pensiero rimane prigioniero del modo linguistico in cui esso cerca di comprendere il profilo degli oggetti che si trovano nel suo campo di percezione » (122).

9. - Benedetto Croce rappresentò il momento di massima consapevolezza critica del carattere essenzialmente linguistico ed epidittico della conoscenza storica, come Nietzsche ne rappresentò il momento di massima consapevolezza esistenziale.

Riducendo la filosofia alla storia — dopo aver ridotto quest'ultima « sotto il concetto generale dell'arte » — egli tentava in ultima analisi di

(117) H. White, *op. cit.*, p. 24: « Il modo formalistico di spiegazione è da ricercarsi in Herder, Carlyle, Michelet, negli storici romantici e i grandi narratori storici come Niebuhr, Mommsen e Trevelyan, in qualsiasi storiografia in cui la rappresentazione della varietà del colore, della varietà del campo storico è presa come obiettivo centrale dell'opera dello storico ».

(118) H. White, *op. cit.*, p. 26: « Gli storici che lavorano entro queste strategie di spiegazione, come Ranke e la maggior parte degli storici "nazionalistici" delle decadi di mezzo del XIX sec. (Von Sybel, Mommsen, Treischke, Stibbs, Maitland, ecc.) tendono a strutturare le loro narrazioni in modo tale da illustrare il consolidamento o cristallizzazione, fuori di una serie di eventi apparentemente dispersi, di alcune entità integrate la cui importanza è maggiore di quella di una qualsiasi delle entità individuali analizzate o descritte nel corso della narrazione ».

(119) H. White, *op. cit.*, p. 28: « per il meccanicista una spiegazione è considerata completa solo quando egli ha scoperto le leggi che si presume governino la storia nello stesso modo in cui le leggi fisiche si presume governino la natura. Egli poi applica queste leggi ai dati in modo tale da rendere le loro configurazioni comprensibili come funzioni di quelle leggi » (es.: Tocqueville, Buckle, Marx, Taine).

(120) H. White, *op. cit.*, p. 28: « Il presupposto che informa il contestualismo è che gli eventi possono essere spiegati ponendoli nel "contesto" del loro accadimento. Perché avvennero così, bisogna spiegarlo con la rivelazione delle specifiche relazioni che avevano con altri eventi che accadevano nello spazio storico circostante » (es.: Erodoto, Huizinga, Burckhardt).

(121) H. White, *op. cit.*, pp. 34 ss.

(122) H. White, *op. cit.*, pp. 7-8.

salvare l'idea hegeliana che la storia fosse realtà, proclamando che essa ne era almeno l'unica rappresentazione possibile. Ciò non significava tuttavia salvare la conoscenza storica dallo scetticismo, ma riverberare quest'ultimo su qualsiasi possibilità di conoscenza (123).

Stavolta, però, Sansone è morto senza i Filistei. L'empirismo logico ha fondato un'epistemologia comune sia alla ricerca scientifica della natura che alle scienze umane: la metafisica e la rivelazione hanno ripreso il loro posto nella filosofia e nella teologia: arte e letteratura, alle prese col problema della loro intelligibilità interna, non pretendono di spiegare, ma di esprimere.

La storia, invece, ha scoperto di essere, allo stato attuale e in attesa d'una scientifizzazione di là da venire, null'altro che storiografia, un'immensa biblioteca perennemente rinviante a sé stessa: libri e antilibri, come direbbe Jorge Luìs Borgés — nello stesso ordine di idee di Lévi-Strauss (124).

Logica e logistica, metafisica oppure materialismo dialettico e strutturalismo, non sono linguaggi in cui la storiografia possa integralmente esprimersi, senza divenire qualcosa di diverso da quella che è, facendosi cioè funzione di un sistema filosofico o dimensione diacronica della sociologia o dell'etnologia. Essa può integrarne semmai — e lo fa abbondantemente — elementi isolati, ma questi acquistano altri significati nel suo contesto, che è quello di un sistema formale *sui generis* appartenente al linguaggio poetico, che soprattutto esprime più che spiegare. Per esprimerci secondo la semiologia — e applicando una vecchia intuizione aristotelica impiegata contro i sofisti — l'uso «critico» del marxismo, strutturalismo ecc., da parte della storiografia consiste nell'appropriazione di un certo numero di « parole/messaggi » da parte di una « lingua/codice » diversa da quella in cui le prime hanno avuto origine (125). Così la terminologia o anche il più complesso uso critico del marxismo non fanno di un'opera storica un elemento della scienza del proletariato più di quanto

(123) H. White, *op. cit.*, p. 56: « Fu in risposta alla crisi dello storicismo che Benedetto Croce intraprese le sue monumentali indagini sulla struttura profonda della coscienza storica. Come Nietzsche, Croce riconobbe che la crisi rifletteva il trionfo di un atteggiamento mentale essenzialmente ironico. E, come lui, cercò di purificare il pensiero storico da questa ironia assimilandolo all'arte. Ma in questo processo Croce fu spinto a escogitare una concezione particolarmente ironica dell'arte stessa. Nei suoi sforzi di assimilare all'arte il pensiero storico, egli riuscì alla fine soltanto a spingere la coscienza storica in una più profonda consapevolezza della sua condizione ironica. In seguito tentò di salvarla dallo scetticismo che questa accresciuta autocoscienza incoraggiava, assimilando la storia alla filosofia. Ma, in questo sforzo, egli riuscì a storicizzare la filosofia, rendendola con ciò ironicamente autocosciente dei suoi limiti tanto quanto lo era diventata la storiografia stessa ». Su Croce, cfr. II, pp. 151 ss.

(124) J. L. Borgés, *La biblioteca di Babele*, in *Finzioni*, Milano 1974, pp. 60 ss. Cfr. C. Lévi-Strauss, *op.* e *loc. cit.* n. 100).

(125) Cfr. R. Barthes, *Elementi di semiologia* (1964), Torino 1976, pp. 17 ss. Secondo Aristotele, il linguaggio è analogico, perché è il discorso a definire il significato di una medesima parola. Cfr. W. Jaeger, *Aristotele*, Firenze 1960.

l'uso del greco o del provenzale non rendano i *Cantos* di Ezra Pound un'espressione di queste due letterature.

Marxismo e strutturalismo — quali che ne siano le possibilità, tuttora assai dubbie (126), di reciproca convertibilità, essendo l'uno decisamente « storicista », l'altro decisamente « naturalistico » — sono entrambi caratterizzati, secondo Lévi-Strauss, da una « epistemologia del modello » teorico, come strumento di comprensione scientifica della struttura, anteriore alla apparente — e spesso falsa — manifestazione empirica; da cui deriva la conseguenza (antistoricista e antiumanista) che « lo studio del funzionamento interno di una struttura deve precedere e illuminare lo studio della sua genesi e della sua evoluzione » (127). Ciò significa propriamente negare ogni autonomia scientifica alla ricerca storiografica — cosa sulla quale si può anche essere teoricamente d'accordo, per quanto essa comporti, per gli storici di professione, la necessità di cambiare mestiere — riducendola ad una pura tecnica di verificazione della teoria. Resta da vedere però in quale campo quest'ultima possa essere elaborata, una volta esclusa l'ipotesi metafisica: quello della linguistica? o della scienza economica? o dell'etnologia? Stando alla metodologia strutturalista — sulla cui possibilità di esistenza sono stati avanzati del resto seri dubbi (128) —

(126) Cfr. il dibattito tra Maurice Godelier e Lucien Sève, svoltosi tra il 1966 ed il 1970, *Marxismo e strutturalismo*, Torino 1974.

(127) Cfr. L. Sève, *Metodo strutturale e metodo dialettico* (1967), in *Marxismo e strutturalismo, cit.*, pp. 58, 61.

(128) Cfr. R. Boudon, *op. cit.*, p. 176: « Ma esiste poi un metodo che si possa definire strutturalistico? La risposta dipende dal senso attribuito al termine "metodo". Se per metodo strutturale o strutturalistico si intende la prospettiva generale che consiste nel considerare l'oggetto da analizzare come una totalità, cioè come un insieme di elementi interdipendenti, di cui bisogna dimostrare la coerenza, allora esiste un metodo strutturalistico... Se invece per metodo strutturalistico si intende un insieme di procedure che, a proposito di qualsiasi oggetto, permettono di ottenere una teoria situata al più elevato grado possibile di verificazione e tale da consentire di spiegare l'interdipendenza degli elementi costitutivi di questo oggetto, allora si può dire che un metodo di questo genere non esiste. Se esistesse, ciò starebbe a significare che l'uomo avrebbe finalmente trovato il mezzo di costruire teorie efficaci, accettando certe regole metodologiche. Infatti, com'è stato sufficientemente chiarito, l'enucleazione d'una struttura d'un oggetto deriva da una teoria. Tuttavia nessuno ha mai elaborato regole metodologiche che consentano di ottenere teorie vere ed efficaci ». « Questo corollario è di certo deludente; ma non è forse assurdo credere — come fanno coloro che abbiamo denominato *strutturalisti magici* — che un atteggiamento filosofico possa di per sé generare successi scientifici? Non basta dichiarare l'oggetto della propria indagine come una totalità, come una struttura, per renderlo ipso facto più comprensibile » (p. 180). Su un piano più specifico, i marxisti rimproverano allo strutturalismo di eliminare proprio l'aspetto dialettico della realtà esaminata, che essi credono di poter cogliere appunto attraverso la storiografia. « Mentre l'*ideologia* strutturalista è in auge, sul terreno della *scienza*, per esempio in linguistica, la *crisi dei postulati strutturalistici*, in particolare quelli della dicotomia tra sincronia e diacronia e dell'invariabilità propria alla struttura, si sviluppa irresistibilmente in tono minore. Questa crisi non è difficile da comprendere nel suo fondamento. Infatti, se è possibile porre come trascurabile l'effetto dialettico a proposito di una realtà che viene studiata solo *entro certi limiti*, più una scienza si sviluppa, sia approfondendo il suo oggetto che allargando il proprio orizzonte, più — nelle due dire-

sembrerebbe che qualunque campo di ricerca possa essere utile per l'individuazione di una « teoria della struttura », tranne quello della storia. In realtà se un'analisi strutturale della storiografia è non solo ammissibile ma addirittura straordinariamente arricchente, non si vede perché un'analisi storiografica dello strutturalismo stesso debba essere apoditticamente vietata.

La storiografia si è volta al marxismo e allo strutturalismo nell'illusione di trovarvi una via che le permettesse di giungere alla conoscenza o alla storia. Molti storici marxisti hanno anzi ritenuto che un supplemento di ricerca storiografica potesse rafforzare una fede intimamente vacillante. Ciò ha potuto rappresentare la soluzione di un problema esistenziale per alcuni storici di professione, nello stesso modo in cui altri l'hanno trovata nella metafisica o nella fede, ma in alcun modo l'integrazione di elementi isolati del marxismo o dello strutturalismo ha potuto cambiare la struttura della storiografia, che è rimasta quella di un genere letterario appartenente alla retorica: mi sembra che qui si possa riscontrare la validità proprio di uno degli assiomi dello strutturalismo, quello cioè della *invariabilità della struttura* nonostante le modificazioni dei suoi elementi (129).

Anzi, proprio nel suo sforzo di cogliere la realtà e il significato del suo oggetto — la storia — la storiografia ha raggiunto una più acuta e dolorosa consapevolezza della sua impotenza, della sua incapacità di darsi scopi e norme di procedimento che non siano puramente interni. Per poter spiegare la storia essa dovrebbe coglierne l'intera dimensione (passato più futuro): lo strutturalismo si avvicina all'intuizione paolina dell'unità del tempo storico (130), considerando passato e futuro come elementi del si-

---

zioni — essa urta contro l'irrefutabile verità della dialettica; dappertutto sorge la necessità di scoprire il processo dietro la struttura e l'interpenetrazione dei contrari al di là della loro distinzione. E' questo il momento degli sforzi sempre rinascenti e sempre vani tesi a trovare, entro i limiti del pensiero non dialettico, un mezzo per rendere conto dello sviluppo e dei passaggi. Ma (l'esempio del tentativo di Maurice Godelier l'attesta) non si può generalizzare il metodo strutturalista in logica dell'interconnessione e dello sviluppo risparmiandosi la dialettica. Questo tentativo impossibile è a mio avviso il punto preciso in cui l'*ideologia strutturalista* si radica nel metodo strutturalista così come la metafisica idealistica sorge sempre dal tentativo di pensare il mondo in categorie fisse e separate » (L. Sève, *op. cit.*, p. 92).

(129) Cfr. L. Sève, *op. cit.*, p. 62: « Ma se è così, come è possibile ricostruire la *legge d'evoluzione* d'una formazione sociale determinata (ed è questo lo scopo del materialismo storico), a partire da *strutture invariabili*? Qui sta evidentemente il punto centrale della difficoltà: può la dialettica logica dello sviluppo, essere tradotta, senza perdere la propria stessa essenza, in una concettualizzazione strutturalistica che sembra appartenere a una logica dell'immutabilità?».

(130) Cfr. G. Baget-Bozzo, *Chiesa e Utopia*, Bologna 1971, p. 97: « per comprendere la visione paolina della teologia della storia, occorre tenere presente ciò che prima si è detto sulla concezione biblica del tempo. Il tempo ha origine e termine in Dio, ma esso è un'alterità per rispetto a Dio. Tuttavia, questa alterità non è separazione: è un' alterità nell'unione. Tempo e spazio sono quindi espressi non nella semplice categoria dell'alterità, ma in quella dell'unione. Ciò viene espresso da Paolo con l'affermazione del Cristo primogenito della creazione e principio della sua esistenza. La funzione cosmica di Cristo è rivelatrice dell'ultima realtà del mondo che è nato come alterità unita a Dio e in tale alterità consiste ».

stema binario *tempo*. Ma appunto è il futuro che la storiografia non può conoscere — sospendo il mio giudizio sul problema della sua conoscibilità in assoluto. Spengler e Toynbee si sono ritagliati degli spazi arbitrari di tempo, delle unità, da essi considerate (con atto essenzialmente poetico) concluse, alle quali hanno imposto il nome di civiltà: solo così hanno potuto soggettivamente comprenderle: in tal modo essi hanno sostituito le Storie alla Storia. Ma il fatto stesso che abbiano dovuto finalizzare questo gioco affascinante alla profezia sul futuro di *questa* civiltà, dimostra che il problema dell'unità della Storia rimane. Cosa ci può dire, in ultima analisi, la storiografia sul futuro? Soltanto due sconfortanti certezze: la prima, che viene dalla vecchia *histoire événementielle,* è l'eterogenesi dei fini (131) dunque — relativamente all'umano progettare — la fortuità della vita; l'altra, che viene dall'*histoire non événementielle,* la reciproca eteronomia di struttura e sovrastruttura. Nel migliore dei casi possiamo sapere quali sono i fattori — individuali e collettivi — della storia, ricostruire i loro disegni coscienti, perfino — lo si può ammettere — le loro entelechie (inconsce e strutturali): eppure *qualcosa* finirà sempre per sfuggire al calcolo, non foss'altro che il *feed-back* della previsione sui fattori considerati, onde nessuno potrà dire quale sarà la risultante del convergere e dello scontrarsi di questi disegni e di queste entelechie. Tutto ciò accresce la fame e la sete di giustizia, di redenzione e di significato: ma non è la ricerca storiografica che può placarle ed esercitare il giudizio sulla Storia.

Secondo François Châtelet « i lavori eruditi — le conoscenze storiche di oggi... sono soltanto strumenti privi di potere, magazzini di utensili che servono soltanto al piacere (e all'occupazione professionale) di colui che li produce — lo storico —, e di chi li etichetta — lo storiografo — ..., se non accettano di integrarsi in una situazione ideologica ». Ancora una volta è dal rifiuto umano, troppo umano, dello « scetticismo » e dell'« illusoria neutralità » dello storico, che, pur rifiutando l'« assurdità » della « prospettiva idealistica — inaugurata da Sant'Agostino — secondo cui sarebbe possibile costruire, retrospettivamente o guardando avanti, una teoria scientifica del divenire della società, una filosofia della storia », si è indotti a convenire col materialismo storico che « il lavoro storico consiste, per ogni momento della lotta storica, lontano, passato o presente, nel decidere l'articolazione che occorre stabilire tra le conoscenze controllate e il conflitto attuale, ideologico o più direttamente politico » (132).

Distinzione sottile questa, tra coscienza dell'implicazione ideologica della ricerca storiografica e opzione per una filosofia della storia. L'affermazione di un'implicazione ideologica è al tempo stesso così ovvia e di

(131) Cfr. W. Wundt, *System der Philosophie,* I, Leipzig 1919, pp. 326 ss. (applicazione al piano della storia della legge psichica esposta nel *Compendio di psicologia,* Torino 1900, p. 268). Una felice versione letteraria di questa legge è quella di J. L. Borgés, *La lotteria a Babilonia,* in *Finzioni, cit.,* pp. 47 ss.

(132) F. Châtelet, *op. cit.,* p. 158.

portata così generale, intrinseca alla natura retorica della storiografia, da apparire spesso come una clausola di stile, senza conseguenze sui risultati (133), e da poter essere usata in forma terroristica nelle polemiche *ad hominem*. Ancora una volta, la retorica...

C'è da biasimare gli storici professionali se, una volta compiuto ipocritamente l'omaggio al mandarinesco « pluralismo » che governa i rapporti tra gli appassiti « cento fiori » della vecchia Europa, continuano a scrivere, confessandolo talvolta con cinico candore, soltanto per il piacere di raccontare?

E' più che « possibile » che i giovani finiscano per disinteressarsi alla storia (134): il *boom* è stato un fenomeno congiunturale, legato alla sco-

---

(133) Cfr. R. Aron, *Difesa, cit.* pp. 99 ss. (su Sartre e Althusser). Cfr. pp. 105-106: « La scuola degli *Annales* non deve praticamente nulla a Marx o ai marxisti. Se la seconda o la terza generazione della scuola degli *Annales* segue volentieri la bandiera di Marx, se la rivista della scuola tratta Althusser con rispetto, è per migliorare il proprio status morale nell'ambito dell'*intelligencija* parigina, forse per affascinare i giovani che sono, o si credono, un po' più marxisti dei loro fratelli maggiori. Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel e Leroy-Ladurie hanno aggiunto molto alla nostra conoscenza del passato, ma nulla o quasi nulla alla letteratura su Marx e il marxismo». Cfr. pp. 101-102: «In altre parole la marxistizzazione apparente è frutto di un doppio fenomeno: un'importante fetta della *intelligencija* moderna aderisce, più o meno convinta o con riserve, al profetismo marxista o ai partiti che ad esso si richiamano; partendo da questa adesione politica questi intellettuali marxiani si sforzano di trovare una espressione filosoficamente accettabile del marxismo (se sono filosofi), oppure di utilizzare nei loro lavori l'uno o l'altro dei concetti marxisti ». Altra cosa è del resto l'influenza spirituale o intellettuale di un pensiero altrui sulla ricerca storiografica: Georges Lefebvre ha probabilmente ragione quando indica nel « possibilismo geografico » di Lucien Febvre (che si opponeva al determinismo delle risorse idriche nella scelta degli insediamenti umani) uno dei « risultati fondamentali della rivoluzione bergsoniana per quanto riguarda gli storici » (*op. cit.*, p. 306). Tuttavia si deve anche convenire con J. Piaget, *Saggezza, cit.*, p. 72, che l'epistemologia bergsoniana « non ha avuto seguito » (su di esso cfr. pp. 102 ss.).

(134) Cfr. F. Châtelet, *op. cit.*, p. 157: « Non si potrebbe escludere, nondimeno, un'eventualità: che le giovani generazioni arrivino a disinteressarsi della storia in quanto amministrazione del passato. La forza rigogliosa del presente è tale che il passato, per quanto vicino, appare ben presto come desueto... In essi prende la sua rivincita la geografia, non la geografia dei contabili, degli agrimensori, bensì quella dei cercatori di funghi e di cavallette, dei cacciatori di foresta e di savana ». Si confronti questa acuta analisi con quanto scriveva C. J. Jung a proposito della Germania del 1936 sul ritorno di Wotan, il dio cacciatore: « com'è noto, quel dio nacque nel Movimento giovanile tedesco e fu onorato, fin dall'inizio della sua resurrezione, con sacrifici cruenti di pecore. Erano quei giovanotti biondi (talvolta anche ragazze) che, armati di zaino e di chitarra, si vedevano aggirarsi instancabili su tutte le strade d'Europa, dal Capo Nord alla Sicilia, i fedeli seguaci del dio errabondo. Più tardi, verso la fine della Repubblica di Weimar, si diedero al vagabondaggio le migliaia e migliaia di disoccupati che s'incontravano ovunque erranti senza meta. Nel 1933 non si girovagava più, si marciava a centinaia di migliaia, dai bambinelli di cinque anni ai veterani » (*Wotan, cit.*, p. 199). Cfr. M. Horkheimer, *Ragione e Autoconservazione, cit.*, in cui si pone in correlazione il fatto che la nuova società, borghese e nazista secondo la identificazione horkheimeriana, è « rappresentata dal bambino », anzi dal giovane hitleriano circondato di « terrificante rispetto » perché « è con lui e non con il padre che la realtà entra in casa » (p. 117),

larizzazione di massa, alle tensioni rivoluzionarie e alla moda dell'archeologia. Del resto i marxisti discutono — non a torto, dal loro punto di vista — l'opportunità di ridurre i programmi d'insegnamento scolastico alla sola storia successiva alla rivoluzione industriale, visto che la moderna storiografia — anche marxista (135) — ha convenuto che il sistema di produzione schiavistico non escludeva affatto — come la dogmatica marxista aveva sostenuto — che l'economia del mondo antico conoscesse il valore di scambio.

La storiografia continua. Ce n'è una che fu definita « bellottristica » negli anni Trenta, che è selettiva, aprioristica, dispotica (136), che ha per scopo il sostegno di un'ideologia (del potere o rivoluzionaria): *totalitaria.* Ce n'è un'altra (quella che Nietzsche chiamava « antiquaria » contrapponendola alla « monumentale ») che vorrebbe essere *totale* (137): la sua è una selettività di assaggio, anarchica — non tragga in inganno il fatto che essa ha « strutturalisticamente » sostituito la tecnica della trivellazione a quella della recinzione. Potenzialmente essa si estende ad una classe infinita di oggetti (138). Spiritualmente essa è — al pari dell'etnologia (139) — soprattutto una malattia.

Gli adepti della *histoire totale* affermano — apertamente o *in pectore* — che la Storia non esiste poiché la storiografia non può conoscerla. Que-

---

con il racchiudersi in sé stesso dell'individuo, « costantemente attento e pronto... sempre orientato verso ciò che è pratico... senza sogni e senza storia » (p. 111). Gianni Baget-Bozzo coglie efficacemente nella « contestazione giovanile » del '68 il « grosso evento politico che finì per aprire i partiti della sinistra italiana ai temi radicali » caratteristici della cultura oggi prevalente, fortemente caratterizzata da tratti nazisti (*Il Partito cristiano, il comunismo e la società radicale,* Firenze 1976, pp. 13 ss.).

(135) Cfr. F. Ferri, M. Frederiksen, C. Luporini, M. Mazza, D. Musti, A. Schiavone, *Analisi marxista e società antiche,* Roma 1978.

(136) Cfr. O. Spengler, *op. cit.,* pp. 61-62: « Hegel ebbe a dire, con tutta ingenuità, che avrebbe ignorato i popoli che non s'inquadravano nel suo sistema della storia. Era un leale confessare le premesse metodologiche senza di cui nessuno storico poteva raggiungere il suo fine, e l'attitudine di tutte le opere storiche può essere valutata a questa stregua ». Baget-Bozzo considera Solgenitsyn una « eccezione », e afferma curiosamente che « Berdjoev non si riconoscerebbe » in lui (*I cattolici, cit.,* p. 66).

(137) Per una definizione cfr. P. Veyne, *op. cit.,* pp. 29 ss. (cap. II: « Tutto è storico, quindi la Storia non esiste »).

(138) P. Veyne, *op. cit.,* p. 112: « Se fosse ingenuo mettere le risse dei Cafri sullo stesso piano delle guerre degli Ateniesi, quale ragione potremmo fondatamente avanzare per interessarci alla guerra del Peloponneso se non ci fosse, a crearne l'interesse, Tucidide?... L'interesse della guerra del Peloponneso è esattamente quello che avrebbe una guerra tra Cafri se un Tucidide africano l'avesse raccontata ».

(139) Cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici* (1955), Milano 1965, p. 40: « Come l'Indiano del mito, sono arrivato al limite del mondo, ho interrogato gli esseri e le cose per ritrovare delusione: "Egli rimase là in lacrime, pregando e gemendo. E tuttavia non udì nessun rumore misterioso: e neppure si addormentò per essere trasportato in sonno al tempio degli animali magici. Non poteva esistere il minimo dubbio: *nessun potere di nessuno, gli era toccato in sorte*" ».

sta affermazione gioca su un equivoco terminologico ed è un'illazione arbitraria. L'unica sua formulazione corretta, e che io condivido, è che la storiografia non può condurre alla Storia.

In realtà, quella che non regge più, oggi, è la concezione idealista della storia. Sia che ciò conduca allo scetticismo, o alla fede religiosa, o a postulare kantianamente categorie a priori (logiche, metafisiche, teologiche, strutturali o « fisiognomiche »), nessuno se la sente più di sostenere che dalla ricerca storiografica si possa dialetticamente giungere a cogliere il significato del tempo, del divenire, del destino, di tutto ciò, insomma, che con ambigua terminologia, viene anche designato « storia ».

L'asino di Buridano è ormai di fronte a una scelta che lo impegna con la sua stessa coscienza: può accettare la morte per fame, continuando a pretendere che l'avena alla sua destra o la biada alla sua sinistra decidano al posto suo da che parte egli debba cominciare a mangiare, ma senza potersi più nascondere che si tratta propriamente di un suicidio; oppure può rompere l'incanto sofistico scegliendo di nutrirsi, ma sapendo che la sua scelta gli appartiene e che egli non può più, ormai, proiettarne la responsabilità in ciò che ne è soltanto l'oggetto.

VIRGILIO ILARI

Recensioni di:

Filippo Garrone
Virgilio Ilari
Antonio Manfredi
Agostino Pastorino

LIBRI

CARL GUSTAV JUNG: « IL SIMBOLISMO DELLA MESSA », Boringhieri, Torino 1978.

Malgrado le resistenze dell'organizzazione culturale italiana, dominata da un rigido, quanto filosoficamente curioso, dogmatismo freudo-marxista, continua e si estende il successo di Jung.

Pubblicato in Italia parzialmente soltanto da case editrici specialistiche (come Astrolabio), dopo il 1965 Jung è stato fatto conoscere al grosso pubblico da editori come Sonzogno, Garzanti, Einaudi: la Newton Compton e soprattutto Boringhieri hanno ormai tradotto la maggior parte dell'immensa produzione dello psicologo svizzero.

Al suo successo ha indubbiamente contribuito la ripresa di interesse (soprattutto da parte della cultura di sinistra) per lo spiritualismo teosofico vecchio e nuovo, nonché la commercializzazione degli interessi piccolo-borghesi per l'occultismo, il paranormale e lo psichico. Ma la scarsa considerazione in cui è opportuno tenere la massa degli « junghiani » non può affatto riverberarsi sul valore scientifico della psicologia junghiana. Essa, lungi dall'involuzione metafisica che aprioristicamente le si continua a rimproverare, ha avuto il grande merito storico di liberare dalle incrostazioni scientiste e dalle prime frettolose teorizzazioni (identificazione della *libido* con la sessualità, teoria dell'alienazione e del Super-Io) il nucleo vitale del freudismo, cioè la riscoperta empirica dell'inconscio. Anche l'apporto teorico junghiano (carattere prevalentemente collettivo dell'inconscio, sua struttura archetipica e autorappresentazione simbolica, concetto del « Sé » come integrazione dell'« io » cosciente in una totalità comprendente l'inconscio, teoria dei tipi), se non rappresenta certo un punto di arrivo definitivo per la ricerca psicologica, appare ancor oggi fecondo di applicazioni e lontano dall'essere superato nel suo complesso.

Questo saggio, come fa notare Luigi Aurigemma nella *Presentazione* (p.7), si inserisce nella seconda fase della ricerca junghiana, svolta « negli anni a cavallo tra il 1930 e il 1940 » (il saggio, del 1942, è stato rivisto dall'Autore nel 1954): fase, cioè, della verifica del valore euristico delle ipotesi teoriche elaborate nel corso della ricerca psicopatologica. Una verifica condotta appunto attraverso la loro applicazione ad un arco di fenomeni psichici più ampio di quello strettamente medico, quali i fenomeni religiosi e mistici.

Pur volendo restare strettamente aderente al terreno scientifico, senza ricorrere a ipotesi metafisiche né inferirne alcuna dall'osservazione, l'indagine junghiana è caratterizzata da un estremo rispetto per il valore metapsichico che è racchiuso nella fenomenologia psichica. « Non è ancora abbastanza chiaro — sono le parole che chiudono il saggio — che quando diciamo « psiche » accenniamo simbolicamente all'oscurità più fitta che si possa immaginare? Sta all'etica del ricercatore riconoscere dove finisce il suo sapere. Questa fine è infatti l'inizio di una più alta conoscenza » (p. 135).

In questo saggio si confrontano il mistero della transustanziazione quale riepilogato nella Messa cattolica secondo il rito romano (ma con riferimenti al suo sviluppo storico, nonché al rito mozarabico, cfr. pp. 27, 28, 37, e a quello greco-ortodosso, cfr. p. 32), e quello della « produzione dell'acqua » (pp. 53 ss.) nella visione dell'alchimista gnostico pagano Zosimo di Panopoli (III sec. d.C.) (pp. 45 ss.), rilevando, al di là delle differenze formali, una comune struttura psicologica, che sottende però contenuti significativamente diversi. « Se oso mettere in evidenza certe analogie — avverte Jung — non è affatto nell'intenzione razionalistica di svalutare l'azione sacra retrocedendola al rango di un accadimento pagano-naturalistico. Se esiste in me un'intenzione che va al di là della verità scientifica, essa è quella di mostrare che il mistero più importante della Chiesa cattolica si fonda, fra l'altro, su condizioni psichiche profondamente radicate nell'anima umana » (p. 99). « Se la psicologia "spiega" un'asserzione di questo tipo, in primo luogo non sottrae realtà alcuna all'oggetto di quell'asserzione, al quale ha anzi riconosciuto una realtà psichica, e in secondo luogo non ha attribuito a quell'asserzione, metafisicamente pensata, alcun altro fondamento, in quanto essa non è mai stata altro che un fenomeno psichico. La sua particolare colorazione "metafisica" vuol significare che il suo oggetto oltrepassa la portata della percezione e della comprensione umana, salvo che nel suo modo psichico di manifestarsi, e che pertanto non può essere giudicato » (p. 73).

Il punto di partenza della ricerca è che il mistero della Messa non risiede né nell'*oblatio-Thysia,* né nella *communicatio-deipnon,* ma che esso « si manifesta invece chiaramente nell'eterno sacerdozio "alla maniera di Melchisedec" e nel "sacrificio offerto in perpetuo per mezzo suo" » (p. 19). Esso consiste appunto nella triplice « trasformazione delle sostanze », e non solo del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, ma del sacerdote officiante (« un uomo comune, che però possiede il *character indelebilis* del sacerdozio ») in Cristo (sottolineato dal fatto che nella consacrazione parla del corpo e del sangue come « suoi »: cfr. pp. 29 ss.), e della « comunità stessa in vittima » (p. 19).

« Da un esame attento risulta che la Messa, nel corso delle sue varie azioni rituali, è un compendio, ora chiaro ora soltanto accennato, della vita e della Passione del Signore. Le sue fasi s'intersecano o sono accostate in un modo che non si può ritenere conscio e intenzionale. Sembrerebbe piuttosto che lo sviluppo storico della Messa abbia condotto un po' per volta a una concrezione degli aspetti principali della vita di Cristo » (p. 39). Essa « contiene quindi come nocciolo essenziale il mistero e il miracolo della *trasformazione di Dio* che si compie nell'ambito umano, della sua incarnazione e del suo ritorno all'Essere in sé e per sé. In realtà, mediante la sua dedizione e il suo sacrificio di sé, l'uomo stesso è incluso, quale strumento funzionale, nel misterioso processo. L'offerta di Sé fatta da Dio è un atto volontario d'amore; invece il sacrificio è una morte tormentosa e sanguinosa, provocata da uomini *instrumentaliter* e *ministerialiter* » (p. 40).

Secondo Jung « è manifesto che il sacrificio di Cristo e la *Communio* fanno vibrare una delle consonanze più profonde dell'anima umana, cioè l'antichissimo sacrificio umano e l'antropologia rituale » (p. 41): esempi ne sono il « sacrificio del re », il « pasto totemico », il « rito azteco del *Teoqualo* » (p. 43), il « transito mithraico » (p. 44). Le visioni di Zosimo, che « non sono, in quanto esperienze alchimistiche, nulla d'insolito o sconosciuto » (p. 47), e che rappresentano probabilmente una « meditazione immaginativa », sovrapposta e intrecciata « al nocciolo di un vero sogno » (p. 46), si svolgono intorno al tema centrale di un sacerdote che sacrifica Dio attraverso la macellazione di sé stesso e diventa in tal modo « pneuma » (p. 52). Jung esamina approfonditamente il significato simbolico dei riti di scorticamento (da intendersi come « purificazione », p. 49), del parallelo tra il Dio e il « dra-

go » (p. 51), dell'autoraffigurazione del sacerdote come « omuncolo di piombo » (che è da mettere in relazione con Saturno, « ritenuto il "dio dei giudei" », p. 51), della « produzione dell' acqua », che è lo scopo del rito (pp. 54 ss.), dell'« uccisione con la spada » (che è, « nel simbolismo ecclesiastico », « il *Logos*, il *Verbum Dei* e quindi Cristo stesso », p. 57). Nelle pp. 59 ss, la visione di Zosimo è messa a confronto con i caratteri strutturali dell'alchimia, a partire dal simbolo della spada sacrificale (« che significa molto più che non il solo strumento del separare. Essa stessa è anche la forza che si tramuta » e corrisponde all'*ouroboros*, « il procreatore e sacrificatore di sé stesso e lo strumento sacrificale di sé stesso, poiché è simbolo dell'acqua mortifera e vivificante », p. 61), e da quello del « capo mozzo » che dopo un'opportuna purificazione, assume il dono della profezia (qui Jung mette a confronto il mito di Osiride col rito rabbinico dei *terafim* e con il rito di una tribù Swazi del Sudafrica: pp. 65-70).

Il punto di partenza di Jung per la comprensione psicologica della Messa e il confronto con la diversa psicologia della visione di Zosimo, è che « la *causa efficiens* della trasformazione è un atto di grazia spontaneo da parte di Dio. La dottrina della Chiesa insiste su questo punto di vista che tende addirittura ad attribuire l'azione preparatoria del sacerdote e l'esistenza stessa del rito più all'impulso divino che alla natura dell'uomo, indolente, irretito nelle conseguenze del peccato originale. Questo punto di vista è della massima importanza per la comprensione psicologica della Messa. Ogniqualvolta l'aspetto magico di un rito tende a prevalere, ciò porta il rito stesso più vicino alla soddisfazione della singolare brama di potere propria all'Io, soltanto umana, anzi *sub*umana, rompendo così l'unità del *Corpus mysticum* della Chiesa. Dove invece il rito è inteso come un agire della divinità stessa, l'uomo che vi partecipa ha significato soltanto strumentale ("ministeriale") » (pp. 75-76).

Per questo motivo la trasformazione delle sostanze nella Messa è un *mistero*, « un segreto mostrato e agito »: ed è un *mistero* perché è un *miracolo*, « e deve esserlo, perché altrimenti l'uomo dovrebbe decidere se attirare Dio verso di sé magicamente oppure filosofeggiare su come mai qualcosa di eterno possa operare, dato che un "operare" si svolge nel tempo, e ha principio, mezzo e fine. La trasformazione *deve* essere un miracolo che l'uomo non può assolutamente capire (...). L'uomo comune non è conscio di quel che potrebbe indurlo a rappresentare un mistero. Può farlo e lo fa soltanto se e finché egli è *afferrato dal mysterium*. Questo stato in cui è afferrato o l'esistenza di un elemento afferrante, sentita o presunta al di fuori della coscienza, è il miracolo per eccellenza, un vero e proprio miracolo se si pensa *che cosa* è rappresentato. Che cosa mai dovrebbe indurre l'uomo a rappresentare un' assoluta impossibilità? » (p. 77).

Cos'è in realtà la Messa se non un sacrificio? E cosa rappresentano i doni sacrificali del pane e del vino se non « l'oblazione di conquiste culturali sia fisiche che spirituali » (p. 81), nella cui « sintesi » « sono offerti *la natura, l'uomo e Dio*, riuniti nell'*unità del dono simbolico* »? (p. 83).

Ma « l'oblazione di un dono così significativo solleva subito il problema: può l'uomo offrire un simile dono? Esiste una simile possibilità nel suo campo psichico? » (p. 83).

Questa domanda è la chiave per la comprensione del saggio junghiano.

Non soltanto nella diversa risposta — —positiva o negativa — a questa domanda, Jung individua giustamente il confine tra rito divino e magia umana, tra Chiesa e Gnosi: ma — quel che più importa sotto il profilo scientifico — egli vi ricollega la differenza fondamentale fra la propria psicologia e quella freudiana.

E' chiaro infatti che da un punto di vista strettamente scientifico non è possibile esprimere alcun giudizio sulla diversa risposta che danno alla domanda la teologia cristiana e quella gnostica. Senza entrare, dunque, in questo terreno, Jung sostiene però che

l'attribuzione all'uomo della possibilità sacrificale non rispetta pienamente la sua struttura psichica e non è, pertanto, priva di pericoli per la sua stessa salute.

Mediante il sacrificio, la cui gratuità è il connotato essenziale (pp. 85-86), l'offerente dà via sé stesso, si autoannienta, « senza attendere nulla in cambio ». Però questo sacrificio « non è una vera perdita, bensì un guadagno, poiché il *poter sacrificare sé stesso dimostra il possesso di sé* » (p. 86). « In questo modo, l'Io diventa *oggetto* dell'azione morale, perché allora "io" decido secondo un'istanza *sopraordinata al mio essere io*. Io perciò decido, per così dire, contro il mio "io", e annullo la mia rivendicazione » (p. 87).

Ma qual è, in termini psicologici e non teologici, l'istanza sopraordinata all'Io? Freud ritiene che essa vada identificata con la morale collettiva, il Super-io, prodotto della natura e della storia. E' nota la critica junghiana di questa teoria psicologica: « se effettivamente dietro all'uomo non vi fosse null'altro che, da una parte, una norma collettiva di valore, e, dall'altra, la pulsione naturale, qualunque infrazione della norma morale non sarebbe che una ribellione della natura istintuale. Sarebbero allora impossibili innovazioni di valore e di significato, poiché gli istinti sono quel che vi è di più antico e conservativo nell'animale e nell'uomo. Quest'opinione dimentica la pulsione "creatrice" che può sì agire come un istinto, ma tuttavia è una singolarità della natura quasi esclusivamente limitata alla specie *Homo sapiens* » (p. 87, nt. 14).

Secondo Jung, invece, l'istanza sopraordinata all'io non è collettiva ma *individuale* (nel senso di inerente a ciascuna persona), ancorché comune a tutti gli uomini: inoltre essa non appartiene alla coscienza (cioè all'Io, che ne è il centro), bensì costituisce una totalità che comprende, trascendendoli, coscienza e inconscio. Si tratta dunque di una personalità più ampia di quella della coscienza: « nella misura in cui è ancora potenziale, la personalità può essere definita "trascendente" e, nella misura in cui è inconscia, non è distinguibile da ciò che porta le sue proiezioni; è cioè identica a una porzione considerevole del suo ambiente, e ciò corrisponde alla "participation mystique" » (p. 88).

Questa personalità, per la quale Jung propone il nome di «Sé» *(Selbst)*, sta rispetto all'Io come l'*agens* al *patiens*, come il soggetto all'oggetto (p. 88). In termini psicologici esso designa la struttura psichica con la quale l'uomo può accogliere Cristo. « Finché rimane inconscio, il Sé corrisponde al Super-io freudiano ed è fonte di costanti conflitti morali. Ma se è ritirato dalla proiezione, cioè non coincide più con l'opinione altrui, allora sappiamo di essere noi a dire di sì o di no. Allora il Sé opera come *unio oppositorum*, dando luogo alla più diretta esperienza del divino psicologicamente concepibile » (p. 91).

Nelle pagine seguenti, dedicate al «sacrificante» (pp. 91 ss.), Jung approfondisce la corrispondenza tra la personalità dell'uomo (il Sé) e Cristo, mostrando come per entrambi valgano gli stessi predicati. Così « il Sé è ciò che mi spinge, anzi mi obbliga, a sacrificare. Il Sé è il sacrificante e io sono il dono offerto, il sacrificio umano », come Isacco e come Abramo al tempo stesso (p. 92). « Dato che il Sé è intelligibile soltanto in atti determinati, ma come intero ci rimane nascosto perché per sua natura è più comprensivo di noi, possiamo trarre delle conclusioni soltanto da quel poco di esso che è sperimentabile » (p. 92). « Col rendere consci contenuti inconsci noi *creiamo*, in un certo senso, il Sé che in questo è nostro *figlio* » (p. 94).

Jung non sviluppa fino in fondo il concetto di filialità del Sé (e di Cristo) rispetto all'uomo. Ma è qui del tutto coerente ricordare che Cristo può essere detto Figlio dell'uomo *nel senso della maternità*, secondo lo spirito e non secondo la carne. Perciò la condizione dell'uomo (e della Chiesa) peregrinante non può essere altro che quella di sposa e di figlia del proprio stesso Figlio: il tipo della umanità redenta dal peccato originale è la Ver-

gine Madre. Maternità (almeno come Gravidanza escatologica) spirituale e Verginità sono il cuore dell'antropologia cristiana fino alla seconda venuta di Cristo.

Nelle pp. 97-99 Jung esamina le « similitudini » e le « diversità » tra la visione di Zosimo e la Messa, per rintracciare il comune « archetipo del sacrificio ». Colpisce non solo che le diversità siano numericamente inferiori alle analogie (otto a undici), ma anche che esse, in fondo, siano scarsamente rilevanti quanto alla struttura (il drago nell'una, l'agnello sacrificale nell'altra; la combustione e cottura da un lato e la trasformazione spirituale dall'altro, ecc.) oppure anche inesistenti (non è vero infatti, come afferma Jung, che nella Messa non ci sia nulla che corrisponda allo « scotennamento » purificatore: il sacerdote ripete il gesto di Pilato, al tempo stesso, paradossalmente, purificandosi e identificandosi con la giurisdizione dovuta e perciò ministeriale). E' vero che « la visione è "psichica" e la Messa "pneumatica". La visione è materia prima indifferenziata; la Messa è forma elaborata delle più differenziate; perciò la prima è mostruosa, la seconda è bella » (p. 99: sulla bellezza come « requisito indispensabile » dell'azione cultuale, cfr. p. 76). Ma la vera, essenziale differenza tra la visione di Zosimo e la Messa è che la prima concepisce la filiazione del Figlio dell'uomo come opera dell'uomo, cioè, per esprimerci simbolicamente, nel senso della paternità, e, in termini psicologici, come opera dell'Io cosciente, a ciò spinto da una pulsione etica. Nella Messa la filiazione avviene nel senso della maternità, per opera di Cristo stesso: essa avviene personalmente, ma non separa l'io dalla massa volgare, bensì lo unisce in Cristo ai fratelli.

Questi concetti sono sviluppati nelle ultime trenta pagine del saggio junghiano, a partire dalla riflessione sul *motivo* del sacrificio di Dio. La spiegazione secondo la logica naturale, accolta dalla gnosi e dalla riforma marcionitica (p. 103), è che Dio viene sacrificato e punito a causa dell'imperfezione della sua creazione, di cui la creatura non ha colpa (pp. 102-103). In realtà, nota Jung, « l'aspetto del tormento e della punizione corrisponde a una coscienza che riflette dal di fuori e che ancora non conosce il vero significato dello smembramento » (p. 105): lo scopo del sacrificio è la guarigione, non la punizione: la grazia, non il giudizio.

L'istanza razionalistica, cioè l'annessione del mistero alla sfera della coscienza e dell'Io, è stata « nei primi secoli del cristianesimo piuttosto affare degli gnostici che della Chiesa, ragion per cui i grandi gnostici come Basilide e Valentino sembrano quasi teologi cristiani filosofeggianti » (p. 113). Negli Atti di Giovanni (pp. 107 ss.) una danza in circolo di Gesù con gli apostoli costituisce una parafrasi dell'Eucaristia (pp. 114-115): essi sono « più sottili » del « grossolano docetismo », perché « la loro argomentazione sfiora la critica della conoscenza: i fatti storici sono sì reali, ma fanno conoscere soltanto quel che può fare impressione all'uomo dei sensi ed essere da lui compreso. Ma l'atto della Crocifissione è inoltre, anche per chi è esperto dei segreti divini, un *mysterium*, cioè un simbolo, che esprime un accadimento psichico parallelo nello spettatore » (p. 118).

Il parallelo tra lo psichico e lo storico può essere ammesso in sé e per sé. Tuttavia, nella svalutazione del secondo aspetto, è insito un « pericolo » di cui la Chiesa si è accorta (p. 123): e cioè che nello sforzo di razionalizzare e astrarre il significato dal simbolo chiuso nell'evento storico, si realizzi una vera e propria « inflazione » (p. 130) dell'Io, una sua « identificazione con il Cristo interiore ». « Il progresso verso il *Logos* è certamente una grande conquista, che però bisogna pagare con la perdita dell'istinto e della realtà, nella misura in cui si resta in uno stato di dipendenza primitiva dalle sole parole. Le parole, volendo sostituire cose (ciò che in realtà non possono fare) assumono forme ipertrofiche, diventano stravaganti, strane, inconsuete; divengono quello che gli schizofrenici chiamano

"parole potenti" » (p. 127). Ciò avvenne con lo gnosticismo. « Esso dovette razionalizzare sempre più la propria dottrina per poter arginare il flusso dell'irrazionale, dando luogo a quel connubio fra il messaggio primitivo irrazionale di Cristo e la ragione umana, che caratterizza lo spirito occidentale » (p. 129). Ma così « l'Io si è perso nel Sé, cioè all'insaputa di sé stesso, con tutta la sua insufficienza e oscurità, è diventato un dio e si crede innalzato al di sopra del suo prossimo non illuminato. Si è identificato con la sua propria concezione di "uomo superiore" senza rendersi minimamente conto del fatto che quella figura è, secondo la sua propria definizione, una combinazione di forze destre e sinistre, Potenze, Dominazioni, Demoni, anzi del Diavolo in persona » (p. 132). « Se lo gnostico non si fosse identificato con il Sé, avrebbe dovuto vedere di quanta oscurità era formato; concezione questa che è già più vicina all'uomo moderno, ma che gli procura anche i relativi inconvenienti. Egli tende piuttosto ad ammettere di appartenere completamente al diavolo, anziché credere che il suo Dio possa servirsi di asserzioni antitetiche » (pp. 123-124).

Sarebbe difficile citare un testo di psicologia scientifica più conforme all'antropologia cattolica e rispettoso del mistero della transustanziazione e dell'offerta sacrificale. Ovviamente esso non costituisce e non pretende minimamente di costituire prova alcuna delle verità della fede. Da quel che è noto della spiritualità personale di Jung, sarebbe anzi estremamente azzardato poterla ritenere compatibile o addirittura interna alla fede cattolica. Eppure il suo scrupoloso rispetto per ogni manifestazione psichica dello Spirito Santo, anche per quelle più difficili da accogliere intellettualmente, può suggerirci una maggiore attenzione alla voce di Dio in noi, e stimolare il nostro discernimento critico per riconoscere tutto quel che *non* viene da Lui.

V. I.

LESZEK KOLAKOWSKI: « LA RICERCA DELLA CERTEZZA », Laterza (STL 53), Roma - Bari 1978.

Si tratta della traduzione italiana (condotta da Giovanni Ferrara), del volumetto « *Husserl and the Search for Certitude* » (Yale University 1975), scritto sulla base di tre conferenze pronunciate a Yale nel febbraio 1974 e tradotto in inglese da Jane Isay. Le tre conferenze costituiscono a loro volta una rielaborazione di un articolo (« *Das Suchen nach der Gewissheit* ») apparso nel volume collettivo « *Information und Imagination* » (Piper Verlag, München 1973).

Nel titolo della traduzione italiana il riferimento a Husserl, che pure è diretto e fondante di tutto lo scritto, è stato omesso. Questa decisione (presa probabilmente per motivi commerciali) è consentita dalle parole con le quali Kolakowski apre il saggio: « Husserl appare qui un poco come un pretesto per discutere la questione della certezza » (p. 5).

Il filosofo polacco considera infatti quello di Edmund Husserl l'ultimo tentativo, il più coerente e radicale, di dare un fondamento logico alla possibilità di raggiungere la conoscenza nella sua forma filosofica della certezza. « Meglio di chiunque altro — infatti — egli ci ha costretto a prendere coscienza del doloroso dilemma del conoscere: o l'empirismo coerente, con i suoi sbocchi relativistici, scettici (una posizione che molti considerano scoraggiante, non ammissibile e di fatto rovinosa per la cultura), o il dogmatismo trascendentalistico, il quale non può realmente giustificare sé stesso e resta, alla fin fine, una decisione arbitraria » (p. 98).

Dimostrare lo scacco finale della gnoseologia husserliana non serve a Kolakowski per ripristinare uno scetticismo assoluto contro il quale restano valide le critiche di Husserl, e più ancora, lo stesso significato esisten-

ziale dell'intuizione eidetica a priori. La conclusione di questo filosofo marxista (ma espulso nel 1968 dal partito comunista) può essere inappagante nella sua scarna brevità e nel problematicismo che essa fonda, ma è di un'estrema onestà intellettuale: « Io sono convinto che la cultura umana non potrà mai raggiungere una sintesi perfetta delle sue differenziate — e incompatibili — componenti. La sua stessa ricchezza è alimentata proprio da questa incompatibilità dei suoi ingredienti. Ed è il conflitto dei valori, piuttosto che la loro armonia, a mantener viva la nostra cultura ».

Ci sarebbe forse lecito distogliere lo sguardo dai due leoni che scompaiono divorandosi l'un l'altro? E' impossibile. L'itinerario filosofico di Husserl, che Kolakowski ci invita a ripercorrere criticamente, nella rigorosa limpidezza dei concetti è una delle *non* infinite e *non* numerose coordinate del pensiero umano e come tale non può esserci estranea.

I piani di riflessione che il saggio di Kolakowski suggerisce sono tre: che un uomo dedichi intrepidamente la sua esistenza ad esplorare una possibilità logica che egli riconosce finora costellata di sconfitte; che un altro uomo intrepidamente riconosca come finale lo scacco del primo e ciononostante non tenti di respingerlo da sé; che sia umanamente impossibile allontanare da sé lo scacco finale di un itinerario di conoscenza che ha portata universale, e nel quale lo stesso pensiero umano è coinvolto.

Con un linguaggio che unisce al rigore filosofico una chiarezza non comune, Kolakowski articola la sua esposizione della gnoseologia husserliana in tre brevi sezioni: « I fini » (pp. 3 ss.), « I mezzi » (pp. 37 ss.), I risultati » (pp. 69 ss.).

Il tentativo di trasformare la filosofia in una « scienza rigorosa » *(Philosophie als strenge Wissenschaft)*, cioè in una « attività fondatrice di significati che logicamente precede le scienze, (...) incapaci di interpretare sé stesse » (p. 9), nasce dalla reazione contro il relativismo e lo scetticismo impliciti sia nel naturalismo psicologico sia nello storicismo. Non solo nell'orizzonte epistemologico di queste scienze il problema della certezza è improponibile: ma la visione del mondo che esse sottendono e che da esse promana, mette in questione la stessa sopravvivenza della cultura europea.

Lo scetticismo fonda la sua idea dell'impossibilità di giudizi sintetici a priori (cfr. p. 13) principalmente sulla critica del linguaggio (nominalismo). Campi di applicazione particolare di quest'idea sono la critica storicista della morale e del diritto, e quella tendente a mostrare il carattere analitico e pertanto tautologico del sapere matematico.

Ma la confutazione del valore conoscitivo di questo o quel linguaggio particolare (fosse pure la generalità delle matematiche), non preclude la possibilità teorica di un linguaggio assoluto. Dove lo scetticismo diviene invece davvero radicale, è nell'interpretazione della stessa facoltà del pensiero « in termini di categorie empiriche, ovvero lo "psicologismo" in logica » (p. 20). Nella sua formulazione estrema, lo psicologismo afferma che il pensiero è un « processo psicologico » in cui verità ed errore sono concetti relativi e utili, non assoluti e necessitati, e che la logica non è altro che la « *descrizione* » delle « leggi del pensare » (p. 21). « Le regole logiche sono dunque relative, se non agli individui perlomeno alla specie umana » nell'attuale conformazione biologica del « nostro sistema nervoso »: è pertanto possibile supporre l'esistenza di « un mondo in cui esseri razionali pensano secondo il principio "se *p*, allora non-*p*" » (p. 22).

Benché Kolakowski non sembri rendersene pienamente conto, il « tradizionale argomento antiscettico » secondo il quale « non possiamo mantenere il significato di "vero" e "falso" se contemporaneamente neghiamo il principio di contraddizione » (p. 23) può confutare le pretese generalizzanti di nominalismo e storicismo, ma risulta inefficace rispetto al nucleo essenziale dello psicologismo in logica. Quest'ultimo infatti non nega il prin-

cipio di contraddizione, ma si limita a considerarlo come una modalità del cervello umano nell'attuale stadio dell'evoluzione biologica.

Quel che sfugge a Kolakowski, è che dopo lo psicologismo, il problema non è più nei termini protagorei, di decidere cioè se siano gli uomini (con la pluralità dei punti di vista) ad essere misura di tutte le cose, oppure se le cose stesse abbiano in sé una misura oggettiva che occorre scoprire per conformarvi la verità *(adaequatio intellectus ad rem* come diceva Aristotele), bensì quello di sapere se siano ipotizzabili misure razionali delle cose *diverse* da quella della logica, cioè del cervello umano nel suo retto funzionamento, in base alla conformazione psichica attuale.

Rispondere affermativamente può significare soltanto una o entrambe queste cose: a) ammettere l'esistenza di esseri razionali diversi dall'uomo (Dio, gli angeli), senza però poterne logicamente provare l'esistenza (la « prova logica » dell'esistenza di Dio non regge se ammettiamo per ipotesi che la sua logica è diversa dalla nostra); b) ammettere che la costituzione psichica dell'uomo, della quale la logica rappresenta la retta modalità di funzionamento, possa mutare (per opera dello Spirito Santo, oppure dell'autotrascendenza individuale — gnostica — o collettiva — rivoluzionaria; o per evoluzione biologica economica o ecologica).

La risposta negativa non può esprimersi altro che con una riduzione della verità all'uomo, assumendo così, paradossalmente, proprio una prospettiva protagorea: e rovesciando la definizione aristotelica della verità in un'idealistica *adaequatio rei ad intellectum.*

Husserl tentò di dare una risposta negativa senza cadere nell'idealismo, attraverso la fenomenologia « intesa come un metodo di descrizione delle strutture necessarie del mondo, un metodo che fosse libero dall'influenza di spiegazioni di ordine psicologico » (p. 28). Ma lo sbocco di questo metodo, rileva giustamente Kolakowski, « fu l'idea della coscienza trascendentale, la quale costituisce queste strutture come correlati dei suoi propri atti intenzionali: vale a dire l'idealismo trascendentale » (p. 29).

Husserl aveva sotto gli occhi il fallimento del *cogito* cartesiano, costretto a provare Dio mediante l'evidenza, e l'evidenza mediante il « colpetto per mettere in moto il mondo » (Pascal) infertogli da Dio (cfr. pp. 15-16). La sua *tabula rasa* — « *epoché* », o « riduzione trascendentale », cioè « attribuzione dell'indice epistemologico zero » a tutti i giudizi del senso comune (p. 45) — elimina *anche* l'*ego*-sostanza pensante: quel che resta, cioè « i contenuti dei fenomeni *e* il luogo in cui appaiono » rinviano però pur sempre a un « Ego trascendentale, non-empirico, il soggetto puro del conoscere, il ricettacolo dei fenomeni » (p. 47), poiché *noesis* e *noema* (l'atto e il contenuto della *cogitatio)* sono legati dall'intenzionalità del primo verso il secondo, che ne fonda l'esistenza.

Ma l'Ego trascendentale non è soltanto specchio dei fenomeni: esso sperimenta direttamente, con irresistibile autoevidenza, «l'essenza universalmente valida e scientificamente fruttuosa, ovvero l'eidos » (p. 53), che si vela nei fenomeni. Per Husserl « gli universali non sono inferiti dagli individui, ma sono dati direttamente, "in persona". Il suo concetto si oppone così al realismo platonico (il quale accetta un mondo degli universali separato e trascendente), alla teoria degli universali *in re* (implicante che l'essenza è una qualità di un oggetto trascendente), all'interpretazione concettualistica (per cui l' "universalità" è una proprietà della mente), e al nominalismo (il quale considera l'universalità come una proprietà del linguaggio, un *modus loquendi*) » (p. 54).

Kolakowski ha facile modo di dimostrare che la tautologia cartesiana non può essere superata senza lo sbocco idealistico che si voleva evitare.

« La parola "Ego" è fuorviante. Dire "Io esiste" è un controsenso grammaticale; e lo stesso vale per "l'Io esiste", giacché "Io" è un pronome e non un nome. E' tutto qui. Eludiamo

la difficoltà usando "Ego", una parola latina; ma si tratta di un trucco verbale » (p. 52). Anche Husserl, come Cartesio, si limita ad enunciare la differenza tra certezza psicologica e certezza oggettiva, senza fornire elementi per distinguerle concretamente in quanto l'intuizione eidetica è ridotta ad esperienza, anche se egli la qualifica come « speciale » per distinguerla da quella psicologica (pp. 31-32 cfr. 15).

Da ciò deriva anche l'incomunicabilità dell'intuizione eidetica, che la rende completamente inutilizzabile come metodo. « Non c'è alcuna ragione per supporre che tutti arriverebbero alla stessa conclusione; e se uno dice: "Io ho avuto l'intuizione, tu no", la discussione finisce lì » (p. 62). « Io *posso* negare che l'asserzione sia apoditticamente evidente. In un caso del genere, un fenomenologo può soltanto rispondere che io sono uno stupido. E la discussione finisce qui ». (p. 63).

Kolakowski mette in luce anche il particolare itinerario immanentistico ad un sostanziale misticismo che apparenta la filosofia di Husserl a quella di Bergson. L'Ego trascendentale è immanente, perché « non ha esistenza indipendente dal suo avere oggetti: in qualche modo, costituendo gli oggetti costituisce se stesso » (p. 82): eppure esso attinge la certezza attraverso « un convergere perfetto, non-mediato, di atto e contenuto » (p. 83) che « possiede i connotati basilari di un'esperienza mistica, ed è, al medesimo titolo di questa, incomunicabile » (p. 84). In tal modo l'intuizione eidetica si apparenta a quella creatrice di Bergson: « in entrambi i filosofi *la certezza ultima può esser raggiunta soltanto nell'immanenza,* e il contenuto ultimo di questa certezza è *incomunicabile* ». (p. 83). « La filosofia di Husserl cade così sotto la critica di Gilson (rivolta ai cartesiani, ai kantiani e a quei realisti cristiani che imitano Descartes e Kant): se cominciamo con il mondo immanente, finiremo nel mondo immanente; una volta accettate le domande dell'idealista ne accetteremo anche le risposte. L'idealismo non può venir superato sulle sue proprie basi, sulla base del *cogito* (io conosco direttamente soltanto le mie proprie *cogitationes*) » (p. 92).

Anche per Kolakowski l'idealismo non può venir criticato, in quanto tautologico, ma soltanto accettato o respinto. Nella terza sezione del saggio, il filosofo polacco sembra suggerire un bilancio dei « risultati » della filosofia husserliana.

L'aspetto positivo è che essa, rappresentando « il mondo come opera della coscienza » (pp. 75 ss.) — e sfuggendo al relativismo soltanto « perché Husserl crede di aver scoperto una coscienza che non è *nel* mondo » (p. 81) — spiega « come il mondo può essere lo stesso ieri e oggi » (pp. 71 ss.) contro le conclusioni scettiche di Hume e Mach (p. 72). Nell'intuizione eidetica non esiste una semplice molteplicità di percezioni atomiche e puntiformi (che generano la *doxa* dell'« identità » degli oggetti e della « causatività » della serie): al contrario, « ciascun atto percettivo si allunga da una parte e dall'altra oltre i confini del campo dell'attualità. E' questo che rivela l'oggetto come tale che resta il medesimo » (p. 74). Ciò è possibile a causa del carattere necessariamente intenzionale del *cogito* (Cartesio era in errore quando credeva che fosse possibile un cogito non-intenzionale: cfr. p.75), che non deduce, ma attribuisce al *cogitatum* gli aspetti temporali, spaziali e causali delle cose.

Fra gli aspetti insufficienti, o anche negativi, della filosofia husserliana, Kolakowski annovera il fatto che essa « ci dispensa interamente dall'apprendere la storia », perché « dall'accumulazione di esempi non sorgerà alcuna "essenza" », e che, lungi dall'« aver contribuito a rendere la ricerca nel campo delle scienze umane "più rigorosa" (...) ha piuttosto agevolato la libera speculazione » (p. 66).

Ma la critica fondamentale è rivolta al solipsismo al quale pure Husserl tentò come poteva di reagire, ma che non è evitabile all'interno della sua filosofia. La «teoria trascendentale dell'empatia (...) ritiene che l'*alter ego* si costituisca nel movimento intenzionale », una volta che l'Ego trascendentale abbia compiuto una « seconda

epoché », mettendo tra parentesi tutto il « *mio* » (p. 86), e separando, in quel che resta, « il campo della suità *(owness)* » da quello dell'« alterità » (p. 87).

In realtà, « dopo tutte le sue spiegazioni, non sappiamo ancora come attingere un'altra persona in quanto effettiva soggettività » (p. 89): « quando arrivo alla conclusione che soltanto la coscienza può esser concepita come una realtà autogiustificantesi, questa coscienza può esser soltanto la *mia* coscienza, o, anzi, io stesso, un soggetto che s'immagina di sospendere la credenza nella sua propria esistenza in quanto soggetto psicologico. Da questo punto di vista, gli altri soggetti non possono apparire nella medesima forma di indipendenza. L'*alter ego* non può esser altro che una concrezione della mia coscienza » (p. 91).

E' significativo che lo scacco finale della fenomenologia si manifesti di fronte al problema dell'alterità. Essa sviluppa fino alle estreme conseguenze il valore conoscitivo dell'atto intellettivo, riconoscendogli come intrinseca la caratteristica dell'« intenzionalità »: quella cioè, che in termini cristiani potrebbe essere forse tradotta con *libido sciendi*, una delle tre forme agostiniane della concupiscenza. Essa inoltre sembra rendere ragione anche di Dio, e del destino divino dell'uomo; Dio e l'uomo sono riconciliati e unificati in un unico atto di conoscenza nell'Ego trascendentale. Non è nella partita con la divinità che Husserl subisce lo scacco, ma in quella con l'alterità. Egli può sfuggire al solipsismo soltanto facendo paradossalmente del proprio stesso io un oggetto, accanto ad altri io empirici, del medesimo soggetto divino. Ma con ciò stesso si condanna a non poter più risalire sul trono di divinità sul quale la sua stessa « naturale » e « umana » reazione esistenziale contro scetticismo e relativismo lo aveva spinto a sedere mutandosi, attraverso l'*epoché*, in Ego trascendentale.

Così la filosofia husserliana si trova confitta in una croce di sofferenza senza merito, sulla quale si è « divini troppo divini » e davanti alla quale si sta — al tempo stesso! — « umani troppo umani », e si è costretti a confessarsi amaramente che « *l'enfer, c'est les autres* ».

Infatti non si può sfuggire alla propria crocifissione: ma c'è una sola Croce *al di là* della quale il divino e l'umano, la Via, la Vita, la Verità diventano una cosa sola. Quella *al-di-qua* della quale si « unisce, quello che di consueto tende a separarsi: l'uomo e l'uomo »: e si « divide quello che abitualmente tende ad unirsi: l'uomo e Dio » (K. Barth).

V. I.

COMMODIANO: « CARME APOLOGETICO », introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici a cura di Antonio Salvatore, **Corona Patrum 5,** Società Editrice Internazionale, Torino 1977, pp. 257.

Antonio Salvatore è oggi senza dubbio uno dei più autorevoli studiosi di Commodiano, autore di cui si sta occupando da più di un ventennio. Oltre ai numerosi studi particolari (*Appunti sulla cronologia di Commodiano*, in « Orpheus » 7 [1960], pp. 161-187; *Elementi commodianei nella praefatio di Prudenzio*, Napoli 1960; *Su alcuni luoghi delle Instructiones di Commodiano*, in « Nuovo Didaskaleion » 12 [1961], pp. 1-20; *Note sul testo di Commodiano*, in « Miscellanea Oikoumene », Catania 1964, pp. 103-119; *Un Mercurio con l'acryballus in un acrostico di Commodiano*, in « Vichiana » 2 [1965], pp. 171-175; *Lex secunda e interpretazione biblica in Commodiano*, in « Vetera Christianorum » 5 [1968], pp. 111-130; *Commodianea*, Napoli 1970; *Lettura di un verso di Commodiano (Carmen* 1050), in « Studi de Falco », Napoli 1971, pp. 486-496; *Il Salmo 110* (109 Vulg.) *in un passo di Commodiano*, in « Vetera Christianorum » 10 [1973], pp. 343-350; *L'enigma di Commodiano.*

Considerazioni su lo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca, in « Vichiana » 3 [1974], pp. 50-81; *Interpretazioni commodianee,* Napoli 1974; *Annotazioni sul Carmen Apologeticum,* in « Forma Futuri », Misc. Pellegrino, Torino 1975, pp. 395-415, è nota del Salvatore l'ottima edizione, con traduzione e commento, delle *Instructiones commodianee* (Napoli 1965-1968, 3 voll.). L'edizione del *Carme apologetico,* quinto volume della collezione *Corona Patrum* della Società Editrice Internazionale di Torino, rappresenta, si può ben dire, il degno coronamento di una pluriennale fatica e mostra con evidenza con quale perizia e con quale sicurezza lo studioso si muova in un campo irto di difficoltà di vario tipo.

Il volume, secondo lo schema dei testi della *Corona Patrum,* è diviso in quattro sezioni: introduzione (pp. 5-39), testo con apparato critico e traduzione a fronte (pp. 41-119), commento (pp. 121-227), glossario e indici (pp, 229-244); seguono le citazioni bibliche e l'elenco degli autori moderni.

L'introduzione consta di due parti. La prima ha come oggetto l'autore, il suo ambiente e la sua epoca; la seconda il codice *Mediomontanus* e le edizioni critiche del *Carme.*

Nella prima parte il Salvatore riprende in esame tutta la complessa questione di quello che è definito « l'enigma di Commodiano »: è una *summa* delle varie ipotesi proposte dagli studiosi precedenti e un tentativo, a nostro parere riuscito, di giungere a conclusioni definitive, là dove era possibile.

Scarse sono le notizie su Commodiano che si possono trarre sia da Gennadio di Marsiglia *(De viris ill.* 15, p. 37 Czapla), sia dall'accenno contenuto nella decretale pseudogelasiana *de libris recipiendis et non recipiendis* (*PL* Migne 59, 163), per cui è necessario, se qualche notizia si vuol ricavare, trarla dai suoi scritti, le *Instructiones* e il *Carmen apologeticum.*

Per quanto riguarda la patria d'origine del poeta, è importante l'esame dell'ultimo componimento acrostico (XXXV) delle *Instructiones* (dove si legge COMMODIANUS MENDICUS CHRISTI, se si percorrono dal basso verso l'alto le lettere iniziali dei versi; questo componimento e l'*Incipit* dei *codex Berolinensis* delle *Inscriptiones* sono gli unici testimoni del nome *Commodianus),* che reca come titolo *Nomen Gasei.* Tale nome ha sollevato varie ipotesi. Gli antichi editori avevano corretto avventatamente *Gasei* in *Gazei,* donde la credenza che Commodiano fosse originario di Gaza, in Palestina. E. Ludwig, nella prefazione alla sua edizione critica delle *Instructiones* (Lipsia 1874), aveva ipotizzato in *Gasei* una corruzione di *Gazaei,* intendendo *gazaeus* come *custos aerarii,* cioè custode del tesoro della comunità. H. Grégoire *(Les persécutions dans l'Empire Romain,* Bruxelles 1951, p. 117) pensava a *Gazeus* come derivazione dal siriaco *chsé* o *chasya,* equivalente del greco *ósios,* cioè « sant'uomo », epiteto costante degli igumeni e anche dei vescovi. Altri ha pensato a *Gazeus* come nome proprio, come si trova in alcune iscrizioni (E. Diehl - J. Moreau, *Inscr. lat. christ. veteres,* Berlin 1925, I 1210 = CIL 5, 645; 1587), altri ha ipotizzato « originario di *Casa* », nome di città africana (U. Moricca, *Storia della Lett. latina cristiana,* I, Torino 1928, p. 580). Ma, per tralasciare altre ipotesi, il Salvatore aderisce a quella di M.C. Sigwalt (in « Bibliographische Zeitschrift » 9 [1911], p. 243) per il quale *nomen gasei* dovrebbe significare « il nome del poeta », secondo una derivazione semitica di *gaseus;* il Salvatore rafforza questa soluzione attraverso l'esame dei due ultimi versi dell'acrostico, valutandone la connessione logica col titolo. Pertanto giusto è mantenere l'originario *gasei,* per cui cade anche un'altra ipotesi, nata dal congetturale *Gazaei,* della funzione, attribuita a Commodiano, di mendicare le offerte attribuite al *gazum.* Resta da spiegare l'espressione *mendicus Christi.* Anche in questo caso varie sono state le interpretazioni, che il Salvatore espone senza scartarle a priori, ma ne offre anche una sua che, escludendo che *mendicus Christi* voglia indicare uno stile di vita povero oppure *servus Dei* oppure un che vada mendicando per amore di Cristo a favore

degli altri, vede in *mendicus Christi* « colui che tutto ciò che possiede, soprattutto il dono della Grazia, sa di averlo ricevuto dal Cristo ».

La lettura congetturale *Gazaeus* comportava dunque una patria siriaca per Commodiano, tesi che J. Martin (*Commodiani carmina*, Corpus Christianorum, Turnholti 1960, p. XI) ha continuato a sostenere, fondandosi anche su elementi cultuali di origine siriaca che affiorano da taluni acrostici delle *Instructiones* (XVI - XIX del I libro). A ragione il Salvatore, che aggiunge giustamente l'acrostico XXI indirizzato ai MONTESIANIS, cioè « agli adoratori degli déi montani » (culto di origine siriaca), fa notare che tali culti erano ormai diffusi in tutto l'Occidente romano e particolarmente nell'Africa proconsolare. Pertanto il motivo dei culti parrebbe irrilevante allo scopo di attribuire come patria la Siria. Ad ogni modo, quale che sia stata la patria d'origine, è un fatto abbastanza certo che Commodiano abbia trascorso la vita nell'Africa proconsolare: a parte l'*africitas* della lingua (che poi non è l'elemento più probante), le fonti, le situazioni, i problemi trattati ci riportano con buona sicurezza all'Africa.

Significative in proposito sono le convergenze tra vari passi delle *Instructiones* e *loci similes* delle opere di Cipriano, vescovo di Cartagine. Già parecchi raffronti erano stati istituiti, ma il Salvatore ne aggiunge molti nuovi, frutto di uno studio attento e puntuale dei due autori. Se è da rilevare che il carattere apologetico e antigiudaico del *Carmen* è modellato sui primi due libri dei *Testimonia ad Quirinum* di Cipriano (con maggiore accentuazione in Commodiano della tensione escatologica), è anche importante notare, come ha fatto il Salvatore, che probanti riecheggiamenti da parte di Commodiano di testi cipriani riflettono una particolare situazione, articolata in tre punti: a) la pace, i *lapsi*, lo scisma; b) i presbiteri e le loro responsabilità; c) il sobillamento dei *confessores*. I raffronti istituiti dal Salvatore con vari luoghi delle opere cipriane *De lapsis* (soprattutto), *ad Novatianum*, *De zelo et livore*, *Epistulae* 15, 43, 52, 59, costituiscono una delle parti dell'introduzione più convincenti e più interessanti, che portano a significative conclusioni anche per la soluzione di un altro tra i più dibattuti problemi commodianei, l'epoca in cui il poeta visse e pubblicò le sue opere.

L'analisi minuta e attenta del Salvatore perviene, tra l'altro, alle seguenti conclusioni: Commodiano riecheggia motivi ciprianei che riguardano la *disciplina* e le esortazioni del vescovo cartaginese in riferimento a molteplici circostanze. Anche se dal punto di vista strutturale e stilistico l'opera commodianea ha senza dubbio una sua spiccata originalità, sorge il dubbio legittimo che, dato il tono popolare dell'opera poetica, voglia essere una divulgazione della predicazione di Cipriano, che, come il Salvatore è incline a ritenere, sarebbe il vescovo del poeta. L'ipotesi non manca di suggestione.

Se le cose stanno così, lo sfondo storico in cui va collocata l'opera di Commodiano rientra in una serie di eventi che bene s'inquadrano tra il 250 e il 260 d.C. Quando parla di *septima persecutio* si deve intendere quella di Decio, la cui azione persecutrice era stata appunto interrotta da un'invasione di Goti. Altri avvenimenti che si possono ricavare dalla sezione escatologico-apocalittica sono: una nuova persecuzione da parte di un imperatore il cui governo dura un settennio (si può pensare a Valeriano), una sua sconfitta da parte di un imperatore persiano (si tratterebbe di Sapore I). Questi sono i *signa* per mezzo dei quali, secondo il Salvatore, i cristiani del tempo di Commodiano devono riconoscere l'inizio della fine del mondo, *signa* che, potendosi riscontrare durante l'epoca decio-valeriana, indicano l'accenno ad accadimenti di quest'epoca, per cui dalla data dell'ultimo di essi (la sconfitta del 260 subita da Valeriano nella guerra contro Sapore I) occorre desumere il termine cronologico, di poco posteriore ad un così sconvolgente episodio, della composizione del *Carmen apologeticum*.

Ritorna quindi il Salvatore, con ulteriori nuovi e suasivi contributi, all'opinione antica già sostenuta da H. Dodwell (*Dissertatio chronol. de editi a cl. Rigaltio Commodiani aetate*, Oxonii 1698), che collocava Commodiano verso la metà del III secolo. Opinione che era rimasta tradizionale fino a che H. Brewer (*Kommod. von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus der mitte des 5 Jahr.*, Paderborn 1906), sulla scorta di elementi linguistici e allusioni storiche, propose la tesi di un Commodiano laico vissuto ad Arles nella metà del V secolo. La polemica che si accese si mantenne viva per il primo ventennio di questo secolo tra i sostenitori dell'opinione del Brewer (Turner, Souter, Klotz, Krueger, Dräseke, Schliffler, Giri) e quelli — la maggior parte — che la rigettavano (Leiay ,Weymann, Zeller, Révay, D'Alés, Martin, De Labriolle). Si può dire che oggi la tesi del Brewer non trovi più seguaci, anche se la discussione non appare chiusa. Ancora nel 1946 il Courcelle sosteneva (*Commodien et les invasions du Ve siècle*, in « Revue des études latines », 24 [1946], pp. 227-246), con diversa impostazione, che i vv. 805-822 (fondamentali per i dati storici) del *Carmen* erano stati scritti nel V secolo e che dipendevano, oltre che dall'Apocalisse, da Orosio e da Salviano da Marsiglia. Anche il Brisson (*Origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du IIIe siècle*, in « Recherches de Sciences Religieuses », 33 [1946], pp. 280-316) ipotizzava un Commodiano donatista vissuto all'inizio del V secolo. Ma a favore del III secolo milita una serie di argomenti di non lieve momento e non facilmente confutabili, come ha dimostrato il Salvatore; né si deve trascurare un fatto, che anche a noi pare di estrema rilevanza, che Commodiano cioè fu monarchiano e patripassiano, seguace quindi di dottrine che la chiesa occidentale aveva riprovato alla fine del III secolo.

La seconda parte dell'introduzione si riferisce alla tradizione manoscritta del *Carme*, di cui abbiamo un unico codice, il *Mediomontanus* (= *M*), probabilmente dell'VIII secolo, collazionato per la prima volta da I.B. Pitra e da lui attribuito, per le strette somiglianze con le *Instructiones*, a Commodiano. Il Pitra ne diede l'*editio princeps* nel 1852 (*Spicilegium Solesmense* I, Parigi 1852, pp. 21-49) col titolo: *Commodiani episcopi africani, Carmen apologeticum aduersus Judaeos et gentes*. La sua collazione, ancorché non esemplare, fu alla base di due successive edizioni critiche, quella di H. Rönsch (in « Zeitschrift für die historische Theologie », 42 [1872], pp. 163-217 e quella di E. Ludwig (« Bibliotheca Teubneriana », Lipsia 1877). Una nuova collazione del ms fu affidata nel 1879 a H.S. Sedlmayer e poi a P. Knöll e servì per la ricostituzione di un testo alquanto migliorato per l'edizione curata da B. Dombart (*Commodiani carmina*, CSEL 15, Vindobonae 1887). Un'ulteriore collazione fu eseguita su fotocopia di *M* da J. Martin e su di essa fu fondata l'edizione del 1960 del « Corpus Christianorum », cui già abbiamo accennato. Anche se il Martin riteneva di offrire, come dice, il *ueri Commodiani textus* per il suo atteggiamento estremamente conservatore, tale non è l'opinione del Salvatore che, pur tenendo nel giusto conto tale edizione, rimprovera al Martin appunto l'eccessivo criterio conservatore e, ritenendo che ancora molto rimanga da discutere, ripensare e vagliare, tornava ad una ricollazione del ms su fotocopia. Non inutilmente, tanto che la sua edizione critica rappresenta un passo avanti rispetto alle precedenti edizioni e, in particolare, rispetto a quella del Martin, come risulta dall'utile prospetto indicativo che riporta il diverso comportamento critico suo e del Martin di fronte alla tradizione manoscritta (pp. 36-39).

Il Salvatore ci presenta quindi un testo assai curato, con un apparato critico ampio, esauriente, puntuale, tale da soddisfare anche il filologo più esigente.

A fronte del testo critico, la traduzione italiana. Una traduzione che comportava notevoli difficoltà, perché il dettato commodianeo è ben lungi dall'essere di facile comprensione,

scritto com'è in una lingua non soggetta ai soliti moduli grammaticali e sintattici della latinità classica, confusa nelle declinazioni e nelle coniugazioni, dalla sintassi spesso zoppicante, ricca di neologismi e barbarismi. Anche per la parte metrica esiste un problema, una *vexata quaestio* che ha fatto scorrere parecchio inchiostro agli studiosi che se ne sono occupati. S'aggiunga il fatto che quella del Salvatore è la prima traduzione non solo in lingua italiana, ma anche in altre lingue, dell'intero *Carmen:* di questo anzi dobbiamo essergli grati. E' una traduzione, la sua, che concilia felicemente le esigenze della fedeltà e quelle della chiarezza, riuscendo a raggiungere doti di vivacità unite a rara efficacia espressiva. Doti che del resto erano già riscontrabili nelle versioni delle *Instructiones,* anch'esse le prime in lingua italiana, se non andiamo errati.

Resta da parlare delle note al testo, che occupano una parte cospicua del volume. Non crediamo utile — né sarebbe, del resto, possibile — seguire punto per punto le dotte pagine dell' autore e riferire i punti nei quali ci trova consenzienti, o quelli — in verità assai poco frequenti — in cui le ipotesi presentate non sono parse tali che uno non possa pensare di escogitarne una migliore, tanto più trattandosi assai spesso di critica testuale in cui i giudizi possono essere spesso opinabili.

Il commento costituisce, ad ogni modo, una miniera di dati che vanno da quelli di carattere testuale, linguistico, di ricerca di fonti e paralleli di *loci similes,* a quelli di carattere esegetico e storico. Assai rilevanti sono le note di carattere testuale perché illuminano sulle scelte operate dall' Autore e, nel completarlo, rappresentano un apporto non indifferente all'apparato critico a piè di pagina nonché al prospetto delle pp. 36-39 dell' introduzione. Il Salvatore vi giustifica le congetture sue proprie e — specialmente — le divergenze dal testo costituito dal Martin che sono, in verità, parecchie. Il Commodiano del Salvatore è senza dubbio un *nuovo* Commodiano (limitatamente, com'è naturale, al *Carmen)* rispetto a quello delle precedenti edizioni (specialmente, sottolineiamo ancora, rispetto a quella del Martin). Lo studio attento del testo commodianeo anche dal punto di vista linguistico è attestato da note dotte e puntuali, sempre sorrette da testimonianze probanti, anche sulla scorta degli studi linguistici sul latino tardo e cristiano. Così le note su problemi di metrica e di prosodia, che assumono in Commodiano, come abbiamo accennato, un aspetto tutto particolare. Felici di norma le osservazioni di nuove proposte interpretative (p. es., v. 449 sgg.), in particolare quella ai vv. 959-978, uno dei passi più enigmatici e sorprendenti, come si esprime l'Autore, della cosiddetta « apocalisse commodianea » che costituisce l'ultima sezione, tutta a sfondo escatologico, del *Carmen.* L'Autore vi stabilisce un interessante confronto con la terza parte della profezia di Baruch (5, 5-9), istituendo paralleli assai probanti. Così sono fondamentali le note ai vv. 807-814, 823-830, 833, 871, dove spesso è vivace la polemica col Martin.

Per concludere, questo commento rappresenta, se così possiamo esprimerci, una vera « ghiottoneria » e per il filologo e per lo storico e per lo studioso di problemi del cristianesimo.

Se non tutti gli « enigmi » di Commodiano sono stati risolti (e come era possibile?), questo lavoro rimarrà fondamentale e indispensabile per ogni ulteriore approfondimento degli studi commodianei e senza dubbio alcuno questa edizione del *Carmen* rappresenta, ripetiamo, un sostanziale progresso su quelle precedenti, anche su quella, pur ottima, del Martin.

Pur essendo d'accordo col Salvatore nel ritenere col Dombart che ancora ci può essere un progresso nelle ricerche (se così non fosse che rimarrebbe da fare ai filologi e agli studiosi?), non siamo invece affatto d'accordo con lui quando nell'introduzione (p. 39) allude, a nostro parere con modestia eccessiva, « alla insufficienza » delle sue ricerche. E' vero invece che se gli studi commodianei oggi

in Italia e fuori d'Italia hanno notevolmente progredito, molto merito va ascritto proprio al Salvatore non solo per quest'ultima fatica, ma per tutti gli anni dedicati, come già abbiamo accennato, a questo affascinante ma problematico poeta cristiano.

Un elogio particolare merita, infine, la cura con cui è stato portato a termine il volume, scevro, per quanto abbiamo letto attentamente, di errori di stampa: merito questo, cui va dato atto, anche della dott. Valeria Lomanto, che sopraintende alla redazione dei volumi di questa collana.

A. P.

IVAN ILLICH: « LA CONVIVIALITA' », Mondadori (OS 22), Milano 1978.

Si tratta della ristampa in edizione economica della versione italiana (leggermente diversa da quella francese e inglese) di un testo scritto da Illich nel 1973 e pubblicato in Italia nel 1974 sempre da Mondadori.

L'interesse di questo breve saggio sta da un lato nel suo carattere riassuntivo del pensiero del fondatore del CIDOC (*Centro intercultural de documentación*) di Cuernavaca (Messico, che dispensa dal leggere gli altri saggi famosi (*«Descolarizzare la società»*, 1972; *« Energy and Equity »*, Calder & Boyars, Londra 1974; *« La nemesi medica »*, 1977), sia nel dibattito internazionale che il saggista viennese ha saputo organizzare attorno al suo tentativo di una « analisi multidimensionale del sovrasviluppo industriale » (p. 7). Dibattito che dimostra quale grande successo hanno avuto le idee di questo « apocalittico », soprattutto in ambienti cattolici latinoamericani, ma anche europei (cfr. il dibattito svoltosi su *« Esprit »* nel 1972), che trovano singolari ma non casuali rispondenze in India.

Il programma di Illich è esposto nelle prime due righe del saggio: « nel corso dei prossimi anni mi propongo di lavorare a un epilogo dell'età industriale » (p. 9). Si resta doppiamente stupiti: non solo per gli echi suscitati da quel « lavorare all'epilogo », ma anche perché da tempo (anche nel 1973) economisti e sociologhi qualificano come « post-industriale » la società occidentale quale si presenta nei dieci paesi più industrializzati. Evidentemente per Illich « età industriale » non va intesa nel senso economico o sociologico del termine, e neppure in quello storico. « Industriale » è, nel suo pensiero, anzitutto « questa » epoca, cioè il mondo presente: in secondo luogo, « industriale » è l'epoca « nella quale uomini e prodotti sono stati assoggettati alla pianificazione razionale » (p. 9). Più avanti apprendiamo che nel suo mirino si trova « la sovrapproduzione industriale » dei *servizi*, la quale « ha, inevitabilmente effetti secondari non meno catastrofici e distruttivi della sovrapproduzione di un bene di consumo » (p. 11). « Industriale » è dunque un'epoca, non una società concreta: « L'ideologia che presiede all'organizzazione industriale degli strumenti e all'organizzazione capitalista dell'economia nacque vari secoli prima della cosiddetta Rivoluzione industriale » (p. 63); « è inevitabile che questa comporti due tipi di schiavi: gli intossicati e quelli che vorrebbero esserlo, gli iniziati e i neofiti » (p. 82).

Qual è il metodo della sua critica? L'analisi dei servizi (soprattutto scuola, sanità, trasporti e abitazioni), condotta a partire dalla convinzione che vada rovesciato il criterio della scarsità su cui si è costruita l'economia capitalistica: inadeguati (scarsi) non sono i beni o i servizi rispetto ai bisogni, bensì i bisogni rispetto ai beni e ai servizi disponibili. Questa riduzione dell'offerta è concepita come una « lotta continua », che « esige *una nuova teoria economica* che individui scarsità non-finanziarie di vario tipo » (p. 43). In realtà Illich non si esprime così chiaramente: invano si cercherebbero nelle sue opere tracce della logica formale, dato che ai vecchi concetti preferisce nuove immagini. Non solo il suo libro nasce col dichiarato proposito di con-

vincere, ma l'appello alla ragione è decisamente secondario rispetto all'appello al sentimento e al carattere: « io non fornisco ricette per cambiare l'uomo e rifare una società nuova, e non pretendo di sapere come le personalità e le culture muteranno — nota prudentemente —. Una cosa è però certa: una pluralità di strumenti limitati e di organizzazioni conviviali stimolerebbe una diversità di modi di vita, sia che essa si richiami maggiormente "alla memoria", cioè all'eredità del passato, sia che si rifaccia all'invenzione, cioè alla creazione ex novo » (p. 40).

A differenza dell'apocalitticismo ecologico ed energetico del Club di Roma e degli apostoli della « crescita zero », Illich sostiene che « i limiti posti dall'ambiente fisico rappresentano solo una dimensione di un problema che di dimensioni ne ha almeno cinque » (p. 83). Egli aggiunge infatti, a quelle ecologico-energetiche, le minacce che « industrializzazione », « superprogrammazione », « centralizzazione dei processi di produzione », « rafforzamento dei meccanismi di usura (obsolescenza) » esercitano rispettivamente sul diritto dell'uomo « all'*autonomia* nell'azione », alla « *intenzionalità* », al *ricorso al precedente* attraverso il linguaggo, il mito, il rituale e, anzitutto, il Diritto » (pp. 83-84).

Contro il doppio apocalitticismo ecologico-energetico (tautologicamente posti l'uno a riprova dell'altro nell'offensiva propagandistica condotta dalle « Sette sorelle » petrolifere, attraverso i « naturisti » locali, contro l'emancipazione energetica nucleare dell'Europa), è facile rilevare che i limiti allo sviluppo non sono fissati da un Dio, ma da condizioni strutturali che è in potere dell'uomo mutare a proprio favore.

Illich, invece, si sottrae ad ogni possibilità di critica razionale, quando afferma che « se vogliamo poter dire qualcosa sul mondo futuro, disegnare i contorni di una società a venire che non sia iper-industriale, dobbiamo riconoscere l'esistenza di scale e limiti *naturali*. L'equilibrio della vita si dispiega in varie dimensioni; fragile e complesso, non oltrepassa certi limiti. Esistono delle soglie che non si possono superare. La macchina non ha soppresso la schiavitù umana, ma le ha dato una diversa configurazione. Infatti, superato il limite, lo strumento da servitore diventa despota. Oltrepassata la soglia, la società diventa scuola, ospedale, prigione, e comincia la grande reclusione » (p. 13).

Il limite non è più un dato naturale, ma un programma globale, un atto di volontà basato sul sentimento. La critica razionale qui deve arrestarsi, perché la ragione non governa sovrana né volontà né sentimento, solo limite ai quali sono altre volontà e altri sentimenti. La ragione semmai induce a domandarsi cosa possa spingere nel profondo un uomo verso un programma metarazionale, e a provare rispetto anche dove dissente. Ma Illich vuole qualcosa di più che esternare un sentimento o una volontà: vuole convincere il mondo che ciò che egli vuole e sente è la verità, e che ogni diverso sentire e volere è l'errore.

« Poeti e buffoni sono sempre insorti contro l'oppressione dogmatica del pensiero creativo » (p. 104): egli non vuole essere né l'uno né l'altro (e poeta certamente non è, a differenza di un altro grande « apocalittico », Lewis Mumford). Egli si propone come « profeta, che denuncia le credenze, mette a nudo le superstizioni, sveglia le persone, ne suscita le forze e l'ardore » (p. 104).

Compito del profeta è convincere che tutto ciò su cui cade il suo sguardo di riprovazione è cattivo: così le macchine e l'energia industriale (pp. 56 ss.), l'istruzione pubblica (pp. 44 ss), la medicina (pp. 70 ss.), l'attuale sistema dei trasporti (pp. 72 ss.), l'industria edilizia (pp. 76 ss.), e « i dirigenti di oggi » di cui afferma: « sono loro che bisogna liquidare » (pur avvertendo, per fortuna, che « a nulla servirebbe sterminarli (...): il solo modo per eliminare i managers è di rompere il meccanismo che li rende necessari ») (p. 41).

Ma compito del profeta è soprattutto convincere che è buono tutto ciò che egli considera tale: « il cuscinetto a sfere, la sega e il vomere d'acciaio,

la pompa e le biciclette » (p. 48), il telefono (p. 51), il servizio postale e il « sistema dei trasporti fluviali indocinese » (p. 52 cfr. p. 75): in una parola, « lo strumento conviviale », che è tale « nella misura in cui ognuno può utilizzarlo, senza difficoltà, quando e quanto lo desideri, per scopi determinati da lui stesso » (p. 51). Così siamo invitati a convincerci che è bene che i pullmans siano sostituiti da autocarri che non superino i 30 km/h., affinché i contadini messicani possano tornare, come 45 anni fa, a farvi salire i maiali da trasportare al mercato (p. 73); e che il lavoratore possa « costruirsi lui stesso la propria casa nel suo tempo libero » (p. 76) (e gli conviene sbrigarsi ad ultimare i lavori, se non gli va di dormire all'addiaccio nel frattempo). « Ogni giorno di più il profano » dovrà « essere in grado di curare il proprio prossimo » (p. 71), strappando « i malati dalle mani dei medici » (p. 70): quanto ai risultati di questo sistema, niente paura, perché, come nel Cile di cent'anni fa, nella nuova società conviviale « solo la preparazione delle fosse e la benedizione della salma » saranno « opera di specialisti, il becchino e il prete » (p. 92).

Queste cose sono talmente paradossali, che bisognerebbe prendersi la briga di dimostrare in qualche modo che esse sono se non certamente, almeno probabilmente migliori di quelle che si criticano. Invece la loro bontà viene asserita apoditticamente. Illich non è sfiorato dal dubbio che un altro potrebbe non trovare desiderabile costruirsi la casa, o pedalare, o farsi curare da lui.

Nessuna ipotesi diversa dalla sua è minimamente esaminata da Illich: la sua critica si rivolge unicamente ad una struttura che egli dichiara come *data*, ma della cui esistenza e conformazione noi possiamo renderci conto soltanto dopo aver accettato come un valore la « convivialità ».

Nella sua tattica espositiva si mescolano *genus* letterario utopico e ipotesi sociologica, ma senza tentativo di verifica empirica.

Come il Fromm di « *Avere o Essere?* », egli non sa sottrarsi alla tentazione predicatoria, che è un sintomo caratteristico nelle varie « donne Letizie » del *malaise* piccolo-borghese: cerca, secondo la tradizione del pensiero utopico, di ricavare dal negativo fotografico della società presente, i tratti costitutivi di una società diversa, che egli chiama « conviviale », in cui « lo strumento moderno sia utilizzabile dalla persona integrata con la collettività, e non riservato a un corpo di specialisti che lo tiene sotto il proprio controllo » (p. 14).

Ma, attenzione! Con l'immagine della società conviviale egli mira soltanto a « fornire una guida all'azione e lasciare libero corso all'immaginazione », degli « indicatori che segnalino ogni qualvolta lo strumento manipola l'uomo, per poter bandire le attrezzature e le istituzioni che distruggono il modo di vita conviviale »; egli non vuole concepire una « *utopia normativa*, ma i presupposti formali di una procedura che permetta a qualunque collettività di scegliersi continuamente la propria utopia realizzabile » (pp. 37-38).

Questo programma non è solo prudente: esso si trasforma in un'utopia a rovescio. La letteratura utopica sottolinea gli effetti di determinate strutture della società rappresentando il diverso funzionamento che essa avrebbe se quelle strutture fossero abolite o modificate. L'utopia « a rovescio » costruisce invece le strutture presenti come il negativo fotografico di una società che non esiste (ancora/più/mai). Il primo tipo di utopia suggerisce ciò che *potrebbe essere* « bene » o « meglio », attraverso ipotesi induttive formulate in relazione al reale. L'altro tipo di utopia vede ciò che *è* male o meno bene, attraverso ciò che essa avverte come bene o meglio.

L'utopia di Tommaso Moro o del *Capitale* è del primo tipo: quella di Lukács e quella che promana dalla Croce sono del secondo tipo. Il cattolico Illich si colloca anch'esso in questo secondo atteggiamento: ma si deve avvertire che così egli si colloca anche al di fuori del cristianesimo,

giacché egli fa consistere il bene in qualcosa di diverso dalla Croce, rispetto alla cui radicalità non v'è differenza alcuna tra « male », « bene », « meglio » secondo le distinzioni umane, ossia tra società presente e società conviviale.

L'utopia moreana o marxiana resta un tentativo di interpretazione scientifica della realtà: resta all'interno della possibilità umana di distinguere tra « male », « bene » e « meglio », e pertanto accetta di offrirsi alla critica logico-analitica. L'utopia di Lukács, o quella di Illich o quella della Croce si sottraggono a questa critica: l'unica critica possibile diviene nei loro confronti quella della teologia, cioè di una logica costruita non sul dato empirico o all'interno di un'ipotesi scientifica, ma all'interno della possibilità umana della fede.

E se prendiamo come criterio di giudizio la teologia cristiana, quella cioè che è fondata sulla fede cristiana nella Rivelazione, dobbiamo concludere che tanto Lukács quanto Illich sono al di fuori dell'utopia cristiana.

Questa precisazione è necessaria nei confronti di un pensiero che, malgrado le intenzioni, si sottrae ad una critica analitica: dal momento che esso non si rivolge alla razionalità degli uomini, ma alla loro capacità di fede e di adorazione, in una prospettiva cristiana esso può proporre soltanto, senz'altre alternative, la Croce oppure gli Idoli. E non v'è dubbio che la « società conviviale » non è meno idolatrica di quella al posto della quale Illich tenta di drizzarla.

In termini psicologici i due atteggiamenti umani che Umberto Eco designa come « apocalitticismo » e « integrazione », non sono altro che i due metodi (non necessariamente alternativi) attraverso i quali ci autorizziamo ad espellere da noi il male, costruendo fantasmagorie demoniche di « nemici », « malvagi », « senza-Dio » (cioè: invasati da un dio diverso da quello che ci possiede: o anche, non infrequentemente, proprio dal medesimo dio). Queste fantasmagorie debbono avere il solo pregio di essere sufficientemente precise da poter essere credibili per un numero di persone sufficiente a costituire una tribù (anche tribù « cristiane »!); e al tempo stesso, sufficientemente vaghe per poterle di volta in volta proiettare su persone, meglio se anch'esse definite in termini generici e sfumati, per aumentare l'effetto di potenza (che pone il nostro prossimo alla mercé di un giudizio, sempre sospeso, pronunziato dal « nostro » dio per « nostra » bocca).

In termini cristiani, si potrebbe dire che, in fondo, una delle forme più raffinate di idolatria è quella di affermare, con gli iconoclasti, che gli idoli sono veramente dentro le povere statue che li rappresentano, e non nel cuore dell'uomo quale esso è, prima dell'avvento dello Spirito Santo.

V. I.

VITTORIO AGOSTI: « FILOSOFIA E RELIGIONE NELL'ATTUALISMO GENTILIANO », Paideia Editrice, Brescia 1977.

L'attenzione dedicata alla problematica religiosa nella filosofia attualistica di Giovanni Gentile ha sempre risentito di un interesse o troppo polemico o troppo elogiativo o comunque preconcetto: gli allievi — o gli epigoni — gentiliani hanno ravvisato nel pensiero del maestro una sensibilità religiosa e un rispetto delle forme positive della religiosità latina e cattolica al punto di farne quasi un apologeta della fede nell'ambito dell'immanentismo; gli avversari (in genere cattolici) hanno nettamente rifiutato la disponibilità intellettuale di Gentile a riproporre nei termini della filosofia dell'atto puro i valori spirituali e i contenuti dottrinali del cattolicesimo, contestandogli la dissoluzione soggettivistica dei valori oggettivi della Rivela-

zione. (Le opere di Gentile furono tutte poste all'Indice).

E' merito del prof. Vittorio Agosti — nel recente suo libro « Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano » — presentare al pubblico dei lettori non immemori del grande significato filosofico e culturale del pensiero di Gentile, un'indagine critica libera dagli apriorismi apologetici in un senso o nell'altro.

Il saggio dedicato alla filosofia e alla religione (e dunque a tutto il pensiero gentiliano) è, a nostro avviso, particolarmente attento alla formazione storico-speculativa dell'attualismo in vista della giustificazione teoretica — entro l'attualismo medesimo — della religione. Agosti, pur non facendo di Gentile un pensatore religioso, riconosce tuttavia nel procedere speculativo del filosofo attualista un' attenzione vivissima, autentica e costante al problema « religione », che pur concepita come forma assoluta dello spirito (nella triade dialettica: arte-religione-filosofia) nella sintesi filosofica trova la sua risoluzione integrale; restando tuttavia un « passaggio », per così dire, nella filosofia dell'atto puro, che il Gentile definisce come *oggettività* nel processo medesimo del pensiero pensante, mentre tenta di arricchire questa oggettività (immanente al pensiero!) dei connotati dottrinali che la tradizione dogmatica cattolica propone alla fede dei credenti: il mistero della Trinità, il mistero dell'Incarnazione, e quello della Chiesa come comunità.

Queste realtà religiose, che per il credente sono oggetto di fede rivelata, vengono poste dal Gentile in un « vivente processo spirituale d'affermazione del soggetto in un oggetto che ha la sua stessa natura », insomma nella realtà assoluta del pensiero pensante: la Trinità come unità e aseità che insieme si sdoppia per scissione interna — nell'atto puro del pensare trascendentale — mediando sé con sé, nella dialettica pensante-pensato, concreto-astratto, soggetto-oggetto: l'atto puro è la silloge della Trinità cristiana » (pag. 213).

Anche il dogma dell'Incarnazione interpretato attualisticamente significa relazione vivente tra finito e infinito, tra uomo e Dio nel Cristo, binomio dialettico di soggetto e oggetto.

La chiesa come società dei credenti (secondo la concezione tipicamente bellarminiana) è la società degli spiriti pensanti e si identifica con la coralità del pensare puro (pag. 219).

Abbiamo intenzionalmente accennato a questi aspetti, meno conosciuti, della teoresi gentiliana, perché ci sembra che l'Agosti vi insista, e giustamente, nel suo meditato saggio. D'altra parte la troppo evidente semplificazione soggettivistica che Gentile compie nel risolvere la problematica dottrinale cattolica è analizzata compiutamente dall'Agosti che rileva come nell'ottimistico (e noi diremmo con Spinoza « modo geometrico demonstratus ») edificio filosofico gentiliano non c'è posto per almeno due dogmi cattolici: la redenzione (il peccato) e l'immortalità dell'anima (e quindi la salvezza). Di questi non irrilevanti aspetti della fede cristiana Gentile parla nel suo stupendo libro « Genesi e struttura della società » (uscito postumo e scritto, com'egli dice all'inizio « a sollievo dell'animo in giorni angosciosi per ogni Italiano »): qui Gentile pur insistendo nella priorità assoluta del pensare nella vita dell'uomo si pone e pone questa domanda: l'eternità del pensare basterà all'uomo? La domanda stessa nella sua relativa sterilità psicologica e intellettuale è un'incrinatura, afferma l'Agosti, nella trionfalistica e orgogliosa sicurezza gentiliana (pag. 231). Ben altro balsamo psicologico, ben altre ragioni chiede l'uomo di fronte alla morte. Ma Gentile ha definito mitico il credere nella sopravvivenza sostanziale, come mitico il ritenere corrotto l'uomo dal peccato: l'attualismo è in definitiva un illuminismo ottimistico che non concede limite teoretico ed etico all'uomo.

Il disagio insanabile dell'uomo (la sofferenza, il limite, la morte) sembra non intaccare l'ottimismo gentiliano; ma in realtà la formula attualistica

che tutto interpreta e tutto in sé risolve è troppo riduttiva e semplificatrice e non corrisponde all'attesa totale, ontologica, dell'uomo interiore.

Cionondimeno lo sforzo di Gentile di fare rientrare nel processo autotetico del pensiero i valori di una grande tradizione religiosa quale è la cattolica (anzi egli affermò essere l'attualismo il compimento della fede cristiana) ha il merito grandissimo, nella concreta attuazione del programma didattico gentiliano, dell'inserimento della « religione » come disciplina di studio.

La riforma Gentile ha permesso alle generazioni di italiani dal primo dopoguerra in qua di venire a contatto, al di fuori degli organismi ecclesiastici istituzionali, con la problematica religiosa. Discutibili possono essere i metodi di insegnamento, oggi maggiormente precari, ma rimane indiscusso il merito di questa provvida attenzione del filosofo di Castelvetrano.

In un momento nel quale i resti di un positivismo laicistico e di uno scientismo anacronistico ancora polemizzavano con l'attività pastorale della Chiesa, l'operazione didattica di Gentile assume un valore spirituale e culturale lungimirante, anche se non riconosciuto dalla stessa ambigua « intellighenzia » cattolica, e resta indenne da quel significato politicizzato che un'ingannevole e mendace pubblicistica posteriore ha voluto attribuirgli.

Questo aspetto della multiforme attività di Gentile non ha trovato nell'Agosti l'interesse e l'attenzione che ci aspettavamo: forse per la convinzione — in questo Autore — che l'operazione religiosa di Gentile abbia avuto soprattutto un significato etnico-nazionalistico, o perlomeno un respiro alquanto angusto (pag. 143).

La preferenza di Gentile per il cattolicesimo, la sua rigida e quasi sprezzante opposizione al movimento modernista, il suo rifiuto della riforma protestante, sembrerebbero indicare la simpatia privilegiata, la predilezione per quella tradizione umanistico-risorgimentale tipicamente italiana, e quindi « non ecumenica », limitata (quantunque ecumenica nel senso attualistico, come riconosce lo stesso Agosti, poi volle essere) quasi ristretta nell'ambito dei confini nazionali.

Al contrario a noi sembra che la ripresa e la riproposta dei valori spirituali effettuata da Gentile abbia una dimensione universale, soprattutto se messa a confronto con il naturalismo positivistico della mediocre Italia umbertina che egli combatté, e con le varie filosofie irrazionalistiche a lui contemporanee di radice volontaristica e in definitiva di ispirazione attivistica-riformata (l'anti intellettualismo di origine luterana!).

Purtroppo l'opera svolta dal Gentile nel periodo 1925-1944 è segnata da un' esperienza politica che alla fine ha coinvolto lui stesso, purissimo pensatore, nella comune tragedia del sacrificio consapevolmente accettato (e forse l'Agosti non avrebbe fatto male, quantunque il suo libro non sia una biografia, ad accennare al valore di testimonianza di una morte, e alla ignobilità di un assassinio). E questo farà velo, per molto tempo, finché vige il conformismo delle menti, alla serena valutazione del Gentile uomo e filosofo.

Le correnti filosofiche che seguirono a Gentile o che con lui apertamente polemizzarono sono indicate da Agosti come il « dopo-Gentile »: pur soffermandosi sulle varie scuole egli tuttavia non menziona l'interpretazione critica a nostro avviso più originale nell'ambito stesso dell'immanentismo idealistico: l'autocritica dell'idealismo di Vincenzo La Via, che nella sua raccolta di saggi intitolata « Idealismo e filosofia » rifà criticamente il cammino del soggettivismo immanentistico approdando, con l'affermazione dell' assoluta realtà di contenuto del dato conoscitivo, all'oggettività assoluta dell'essere.

Ciò che il La Via definisce « l'immedesimarsi di idealismo e realismo assoluto nel contenuto essenziale della filosofia ».

Nondimeno l'opera di Vittorio Agosti non manca di segnalare la dissoluzione interna dell'attualismo per l'esi-

genza alquanto pragmatistica (che Agosti chiama acutamente « metafisica del fare ») dello stesso pensiero attualistico, che comporta la « conclusione della filosofia del conoscere », come l'ha definita Guido Calogero dandone il titolo a un suo libro famoso.

Il saggio di Vittorio Agosti ristabilisce un equilibrio di critica — in territorio non idealistico — che il pensiero gentiliano esigeva. Ci limitiamo ad osservare, marginalmente, che l'ottimo studio sarebbe stato degnamente concluso con l'aggiunta di una sintesi bibliografica e di un opportuno indice degli autori citati.

A. M.

MARIO RICCIARDI: « AUTENTICARSI - IDENTITA' SPIRITUALE E LIBERTA' INTERIORE » - Morcelliana, Brescia, 1976, pp. 159.

L'autore, sacerdote a Roma, confessa che il libro è nato dalla meditazione e dagli appunti annotati di volta in volta per preparare i sermoni destinati all'ascolto dei suoi parrocchiani. Il libro, quindi, nell'intendimento principale dell'autore, vuole essere, oltre che una raccolta di argomenti, anche un insieme di ricerche e di esperimenti utili per appianare il non facile rapporto dell'uomo con Dio. Si tratta di confidenze e inviti a trovare identità spirituale e libertà interiore, riassumibili nell' « autenticarsi » di cui al titolo.

La premessa è la necessità di avere fede in Dio e non in ciò che promettono gli uomini, né di credere alla stolta proiezione della nostra vanità. La perdita della fede, secondo l'autore, non avviene mai in seguito a fattori esterni, bensì interiori, non dalle circostanze o dagli avvenimenti lontani, bensì per cause personali. In effetti, esiste sempre il pericolo di cadere nell'idolatria. Sempre troppi sono gli allettamenti mondani da affrontare. Eppure, la « presenza » di Dio nel mondo si fa sentire in molte manifestazioni che fanno da costante richiamo alla fede. « La nostalgia della regalità testimonia che l'uomo è stato fatto a somiglianza di Dio » (p. 14), insiste l'autore. La personalità di Gesù è modello completo e perfetto ed è l'antitesi di quella del fariseo Cristo, infatti, è fedele a se stesso fino in fondo. L'esperienza mistica è il vertice dell'incontro dell'uomo con Dio. Nell'anima del Santo, Cristo dimora. Ma anche per l'uomo comune che abbia la fortuna di sperimentarlo personalmente, il rapporto con Dio ha la precedenza su tutto. E' da questo rapporto che vengono saggiamente determinate le scelte personali. E' da questo rapporto che nasce l'occasione di evitare i conformismi di maniera e di sottrarsi alle molteplici pressioni esterne. Coerenza ed emotività consapevole si trovano in Cristo in contrapposizione al fariseismo. Cristo insegna l'umiltà nel comportamento: la presunta superiorità dei valori mondani viene smascherata dai Vangeli e parimenti viene in essi condannato chi « inculca un complesso di inferiorità » (p. 35) negli altri uomini e soprattutto sui più deboli. I grandi insegnamenti di Cristo vertono sul non creare discrepanza fra parole e fatti e sull'osservanza dei sacramenti con animo autenticamente sincero. « E' nella latente contraddizione fra segno di apertura e realtà di chiusura, una realtà senza comunione, che sta il fariseismo dei rapporti comunitari » (p. 37), sottolinea il Ricciardi. Senza dimenticare che il pessimismo rovina pure il rapporto con il prossimo. L'autore è convinto che i Santi siano una razza a parte, nel senso che la loro figura non può avere rispondenza non solo nei contemporanei ma in nessun tempo, mentre vige sempre la tendenza a caricare di « fardelli troppo pesanti » le spalle dei cristiani e della gente comune. Il rischio più facile è sempre quello di cadere nel fariseismo. Una delle strade migliori per evitarlo è di essere severi e sinceri con se stessi e quindi non trova-

re scuse o giustificazioni di comodo al nostro poco ortodosso comportamento. E' evidente che i consueti rapporti sociali e umani vengono retti da codici di ipocrisia. La connotazione fondamentale del « fariseo » è il « monologo » nei rapporti con il prossimo. Ora, il contatto con Dio si instaura attraverso la scoperta del « tremendum ». La conversione è sempre frutto di uno schianto introduttivo: soltanto in seguito si scopre « la soavissima misericordia del Padre, tanto più fiduciale quanto più si è manifestata in potenza... » (p. 45).

« La nostalgia delle origini, costituita da una forza atavica della grazia, dà la coscienza di realizzarsi in un « ritorno », che è recupero della creazione intatta e primigenia » (p. 47).

Per il Ricciardi, essere liberi in Dio è la massima forma di intelligenza cui si possa attingere. Altre considerazioni: le scelte della maggioranza filtrano attraverso l'ispirazione individuale; gli atteggiamenti politici si rivelano sempre farisaici; ci si realizza in Cristo, cioè nel gruppo che a Lui conduce; la grazia è un dono di Dio, senza della quale non può venire la spinta all'autenticazione, alla crescita nell'autonomia spirituale e nella libertà interiore. Ognuno, ma soprattutto il sacerdote, deve sentire tutta l'urgenza di trasmettere il messaggio di Cristo. E indubbiamente non si può essere cristiani tiepidi e poco disposti alla lotta: la croce è simbolo e guida di un preciso atteggiamento. Bisogna vincersi, superarsi, considerare il peccato come una realtà da combattere: non vi può essere religione facile o in discesa. « Perché la religione » — aggiunge a pag. 58 — « resti un fatto vivo, deve essere presa sul serio, deve restare una scoperta sconvolgente, un confronto "forte" con se stessi e la propria vocazione; se no la perdiamo ». L'essenza del Vangelo è il superamento dell'egoismo. Non basta predicare: occorre dare esempio dedicandosi agli altri. Nel sacrificio c'è la redenzione. Questa e non altra è la *buona novella:* un cammino difficile da compiere; con piccole conquiste fatte, quando si fanno, giorno per giorno. La vita è una serie di conflitti con se stessi, e Cristo vince solo quando l'egoismo è sconfitto. Ma questa lotta può essere sostenuta con una costanza che soltanto la fede può dare; e dalla fede proviene anche la capacità di amare. Amare senza regole fisse; l'autore dice soltanto: « Ama e fa quello che vuoi » (p. 70). Cosicché, per il cristiano, l'autenticarsi consiste nel ricevere il messaggio di Cristo e nel convertirlo in azione. Per la comprensione dei nostri simili, il sentimento vale più della ragione. Occorre scendere sul piano dell'umiltà, aiutando i deboli e i meno privilegiati. Ancora una volta è utile, anzi necessaria, la preghiera. « Dio è il geloso economo dei messaggi soprannaturali » (p. 77), scrive, « nell'ascolto fedele della coscienza », in piena confidenza, senza programmazioni o schemi stabiliti. Se è vero che la grazia viene data da Dio come un dono, chi la chiede con insistenza e sincerità si mette in condizioni di ottenerla.

In un altro capitolo, l'autore si concentra sulla parabola di Marta e Maria, ovvero l'attività e la contemplazione. Certamente, se le realizzazioni materiali e il lavoro danno risultati pratici, è anche vero che essi possono far perdere di vista l'incontro con Dio. Di più, Marta è una schiava del dovere, ha troppi compiti da assolvere e perde di vista l'essenziale. Maria, al contrario, è ricettiva, più disponibile alla riflessione e si concentra sull'essenziale. Ciò non toglie che tutte le persone, siano esse attive o contemplative, sono chiamate all'incontro personale con Dio. L'uomo non è in grado di sostenere da solo il peso di amare Dio. Eppure, soltanto attraverso l'amore la croce si trasforma in vittoria. Purtroppo, sono molti i condizionamenti esterni che allontanano dalla meditazione, dal silenzio, dalla solitudine. Perciò bisognerebbe ripristinare la « capacità di vagliare, di confrontare, di scegliere, cioè di esprimersi in libertà, come persone, in un giudizio di sintesi che costituisca l'uomo ancora una volta arbitro della realtà » (p. 121).

Per riaccostarsi alla verità interiore

di cui parla Sant'Agostino, bisogna affrancarsi dalla frenesia, dal chiasso, dalle imposizioni dei mezzi di informazione che ci martellano da ogni parte con la penetrazione pubblicitaria. Anche le persone che appartengono alla nostra linea di condotta possono condizionare negativamente la nostra fede! Come il successo può ubriacare, così l'insuccesso può riempirci il cuore di rancore, di invidia, di disprezzo. Una impostazione spirituale sbagliata può farci perdere di vista il traguardo più ambito. Di qui, spesso, lo scoraggiamento. Perciò occorre ancora meditare, valutare dal profondo, non essere condizionati dagli elementi esterni, possedere una calma fiducia, non temere le inevitabili crisi e i contrasti emozionali, pervenire all'equilibrio interiore. Infine, l'autore riporta una serie di considerazioni filosofiche sul bene e sul male, visualizzate oggettivamente e spiegate con il peccato originale. E l'ultimo capitolo è dedicato appunto a consigli sulla meditazione e su come rendere fruttuosa la ricerca interiore. Al riguardo c'è da tener presente che « la vera maturazione non sta nel rifiutare la realtà, ma nel saperla integrare nella propria vita cristiana senza scandali come senza scrupoli » (p. 157): il risultato è valido quando si perviene alla conciliazione con Dio.

F. G.

ANTONIO V. NAZZARO: « SIMBOLOGIA E POESIA DELL'ACQUA E DEL MARE IN AMBROGIO DI MILANO », Napoli 1977, pp. 159.

Diciamo subito che questo lavoro del Nazzaro è assai stimolante ed offre lo spunto ad una rimeditazione e ad una rilettura delle opere dei Padri sotto il profilo del simbolismo. Possiamo farlo rientrare in quel tipo di lavori sulla teologia simbolica nei Padri della Chiesa che ha come esponenti H. de Lubac, Y. Congar, J. Daniélou e, in particolare, H. Rahner di cui è fondamentale, per la conoscenza dell'ecclesiologia simbolica dei Padri nonché del loro mondo culturale, l'opera *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburg 1965 (ora in trad. italiana *L'Ecclesiologia dei Padri, Simboli della Chiesa,* -Roma 1971). Il Rahner, non limitando l'investigazione ai simboli propriamente biblici, pone in luce, sulle orme del suo maestro, F. M. Dölger, le relazioni esistenti tra il simbolismo primitivo della Chiesa e quello dell'età ellenistica. « Il complesso dei simboli della Chiesa — scrive il Rahner nella prefazione (p. 10 dell'edizione italiana) —, che la teologia del primo millennio ci ha conservato, potrebbe rinnovare completamente il nostro pensiero teologico intorno alla Chiesa, che per lungo tempo è stato piuttosto sterile ». Se il lavoro del Rahner prende in esame una tradizione cristiana che abbraccia più di un millennio, da Paolo alla teologia del sec. XII, quello del Nazzaro, che non si limita alla simbologia ecclesiastica, riguarda un solo Padre e, in questo senso, rappresenta una novità ed anche una premessa ed un modello per future ricerche su altri Padri presi singolarmente (anche se c'era stato il precedente, limitato tuttavia ad un breve articolo, su Agostino, cioè *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin* di H. Rondet, in « Augustinus Magister » II, Paris 1954, pp. 691-701); non solo, ma anziché spaziare su un vasto raggio di simbolismi, come fa il Rahner, il Nazzaro restringe il tema alla simbologia dell'acqua e del mare, che approfondisce in tutti i possibili motivi.

Il libro si divide in sei capitoli: nel primo vien preso in esame il simbolismo dell'acqua, nel secondo il simbolismo del mare, nel terzo è sviluppato il significato della metafora ambrosiana « mare del mondo », nel quarto si parla della *congregatio aquarum,* nel quinto della bellezza del mare, nel sesto della prolificazione delle acque. Una conclusione (in italiano e in inglese) sintetizza quanto è stato esposto

nel corso della trattazione; l'*index nominum* e l'*index locorum* chiudono il lavoro.

Se questa è la divisione particolareggiata, in effetti le parti essenziali sono due: nei primi tre capitoli l'indagine è rivolta soprattutto alle funzioni che le immagini archetipe dell'acqua e del mare svolgono nella Sacra Scrittura da un lato, negli scritti ambrosiani dall'altro, con puntualizzazione dell'originalità dell'immagine ambrosiana *Mare saeculi;* negli altri tre capitoli sono prese in esame con puntuale analisi due omelie dell'*Esamerone,* cioè la IV che spiega *Genesi,* 1, 9 e 10 (la congregazione delle acque in una sola massa e la creazione del mare) e la VII che spiega *Genesi* 1, 20 (la creazione dei pesci).

Nel rifarsi all'A.T. Ambrogio sente quale particolare funzione l'acqua abbia avuto nella storia del mondo, quale sia la sua virtù purificatrice, quale valore simbolico-sacramentale contenga. Dall'A.T. sono anche tratte le immagini dell'*aqua viva* e dell'*aqua contradictionis,* cioè « la condizione d'incertezza e di dubbio in cui vengono a trovarsi gli uomini i cui pensieri fluttuano in un ribollente e amarissimo mare. Tale condizione può essere sanata solo dal Cristo, che con la sua parola ci rimette i peccati » (p. 15). Dal N.T. è tratto il concetto dell'impiego dell'acqua nel sacramento del Battesimo. Seguono le *laudes* dell'acqua, che il Nazzaro analizza dal punto di vista stilistico e strutturale, dove il ritratto dei singoli fenomeni, retorico e poetico, non solo è tratto dalla visione diretta, ma anche dal repertorio della trattatistica scientifica e della poesia classica.

Anche il simbolismo generale del mare richiama quello dell'acqua ed ha sempre avuto una funzione fondamentale nella vita materiale e spirituale dei popoli. E simbolo, come acqua in movimento, del perpetuo divenire cosmico, è l'immagine più immediata della vita e della morte, è sempre uno spettacolo di bellezza, ha il fascino del mistero. E' creatura di Dio e, come tale, *elementum innocens,* ma è anche sede del demoniaco e dell'antidivino. Il Nazzaro esamina il mare nella Bibbia e poi in Ambrogio, dove ha una presenza assai ampia. Come sede del demoniaco e dell'antidivino l'*elementum innocens* diventa il simbolo del *saeculum,* che in Ambrogio ha sempre senso deteriore.

Con materiali vetero e neotestamentari, nonché tratti dalla mitologia classica, Ambrogio costruisce la simbolica del « mare del mondo » (con la variante del « mare della vita »). Motivo questo sul quale ha scritto, in relazione alla Chiesa e spaziando sulla letteratura patristica, H. Rahner (op. cit., p. 455 sgg.), che ha svolto anche, sempre in relazione alla letteratura patristica, il tema di Ulisse, nel capitolo *Ulisse all'albero della nave* (op. cit., pp. 397-454), argomento che ritroviamo in Ambrogio in una *interpretatio* secondo la quale il mito omerico di Ulisse serve ad esprimere la condizione del cristiano che, navigando sul mare del mondo irto di pericoli, si avvia verso il cielo, sua patria. Legato strettamente al mito di Ulisse è quello delle Sirene che, secondo un' interpretazione originale di Ambrogio, simboleggiano il piacere mondano. Interessante è l'esegesi del *Salmo* 43, 20 (*Ps* 43, 75, p. 315 Schenkl) dove un passo contiene una distinzione « molto importante per l'ascesi di Ambrogio. Come il pericolo mortale non risiede nel litorale, ma nel canto delle Sirene che lo rende pericoloso, così non è peccaminosa la carne in se stessa, ma i suoi stimoli e le sue attrattive. Anche la carne, come il mare e il mondo, è creatura di Dio ed è in sé buona » (p. 53). Ancora in maniera originale Ambrogio approfondisce il simbolismo del « mare del mondo » attraverso episodi ed immagini veterotestamentari (traversata del Mar Rosso, il mare che in Giobbe dice di non avere in sé la sapienza, il mare di Giona, le *naves Tharsis)* o neotestamentari (Gesù che placa le onde del mare in tempesta, Gesù che cammina sulle acque). Casi tutti in cui il mare è il *saeculum* demoniaco e antidivino, che il Cristo (o le figure veterotestamentarie del Cristo, Mosé e Giona) domina. Anche per le *naves Tharsis* Ambrogio

ha una sua interpretazione originale, vedendovi, anziché il simbolo della potenza terrena e della superbia delle genti, il simbolo dei corpi umani che possono avere una navigazione serena nel « mare del mondo » soltanto se innalzano come albero la croce del Cristo.

La *congregatio aquarum*, oggetto del IV capitolo (*Exam* 3, 1, 1-5, 20: *et congregata est aqua in congregationem unam*), simboleggia la Chiesa che proviene dal paganesimo e dall'eresia, immaginati come valli, paludi, laghi. Il Nazzaro sottolinea, a proposito della IV omelia dell'*Esamerone*, i valori espressivi del dettato ambrosiano.

Segue poi l'analisi accurata e minuziosa dei passi 3, 5, 21-24 dell'*Esamerone* « senza dubbio il più entusiastico e poetico panegirico del mare tramandatoci dai Padri della Chiesa » (p. 136), che è spunto per felici riflessioni anche di carattere più propriamente letterario. Ambrogio, che pure segue da vicino Basilio, ha modo di riuscire originale, ricreando il testo basiliano (che il Nazzaro pone a raffronto) attraverso l'impiego di termini poetici e di espedienti retorici. Il mare ha poi una funzione naturale e sociale, le sue isole lo abbelliscono come monili, quelle isole nelle quali, lungi dal mondo e dalle sue lusinghe, vivono in continenza i monaci. Il mare, infine, si presenta come simbolo della Chiesa.

La lettura della VII omelia dell'*Esamerone* porta ad altre considerazioni, dedicata all'esegesi della creazione dei pesci (*Genesi* 1, 20). Anche in questo caso il testo di Basilio si trasfonde in Ambrogio che, tuttavia, se ne appropria facendone cosa sua, tanto che è possibile notare la diversità delle doti umane e pastorali di Basilio e di Ambrogio. Da sottolineare il simbolismo del pesce, delle reti, dell'amo, il rapporto metaforico mare-Vangelo, il comportamento degli animali marini che possono essere di utile insegnamento morale per i fedeli. La celebrazione poetica del mare rappresenta poi « un mirabile esempio del connubio nelle lettere latine del sentimento classico della natura con la nuova sensibilità cristiana » (p. 137).

A chiusura del saggio del Nazzaro l'analisi dell'esegesi ambrosiana del libro di Giona, « proposto alla meditazione dei fedeli, nel quadro della riconciliazione dei penitenti, dalla liturgia della settimana santa » (p. 137).

Quanto abbiamo scritto, desunto in parte dalla *Conclusione* dello stesso Nazzaro, non offre che una pallida idea del contenuto del saggio. L'Autore, con acume, intelligenza e profonda dottrina, è riuscito, con abbondanza di materiale sapientemente attinto e vagliato, a trattare un argomento suggestivo e dalla ricca e complessa problematica. Si può concludere che la sua non indifferente fatica approda a risultati convincenti e gli si deve dare atto della serietà di una ricerca condotta con rigore scientifico, con vaglio acuto delle fonti (per l'abbondanza delle quali basta scorrere l'*index locorum*), con raffronti sempre appropriati, con rara sensibilità letteraria, come lo provano le frequenti osservazioni di carattere stilistico. E ancora un altro pregio di questo libro, che non è trascurabile e va posto in giusto rilievo, è quello di un dettato italiano perfetto e garbato, tanto da potersi affermare che erudizione, filologia e teologia sono state poste a servizio di uno scrittore di razza. La materia è complessa, ma il libro si legge volentieri, senza intoppi di sorta: il che, in materia non facile, non è di poco momento.

Un punto non ci trova d'accordo, ma è del tutto marginale ed anche opinabile. A p. 109, l'Autore dice: « Nel *De Verginitate* (di circa un decennio precedente l'*Exameron*)... ». Ora se l'*Exameron* va collocato, come sembra, verso il 386 (Courcelle) ovvero tra il 387 e il 390 circa (Paredi), il *De Virginitate* dovrebbe collocarsi verso il 377/378, come del resto è opinione abbastanza comune. Ma, a parte il carattere composito di questa omelia, essa dovrebbe essere stata composta dopo l'*Expositio evangelii secundum Lucam* del 387 circa perché ne riporta concetti (Wilbrand), quindi datata verso il 388/389. Gioca inoltre a favore di questa data un'analisi dell'utilizzazione del *Cantico dei Cantici*, per la cui

esegesi si respira la spiritualità origeniana che caratterizza gli ultimi scritti (E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965, p. 137, n. 6).

A. P.

GIAMPAOLO SABBATINI: « I LADINI (Come è nato e come si estingue un popolo) » - Pucci Cipriani, Editore, 1976, pp. 120.

Il sottotitolo fa pensare, in tempi agitati come il nostro, alla possibilità di un risveglio politico e rivendicativo delle minoranze anche nel caso delle popolazioni di stirpe ladina. Al contrario, il libro si limita a descrivere le connotazioni etniche ed etimologiche di un ceppo singolare che, in fondo, si è agevolmente adattato alle circostanze ambientali e nazionali degli stati in cui si trova. Non risulta, infatti, che le popolazioni ladine dei Grigioni, delle Dolomiti e del Friuli, che sono in maggioranza, abbiano in modo convulso cercato di sottolineare la loro disparità, o dirimere le loro questioni, con i governi svizzero e italiano.

Per lo studioso, però, può essere senz'altro utile sapere qualche cosa di più su ciò che è avvenuto della Rezia, regione ricorrente spesso nei trattati degli autori antichi, estendentesi su una fascia di terra sita fra il principato del Liechtenstein e il passo del S. Gottardo da nord a sud e fra il centro delle Alpi Giulie e la foce del fiume Risano in Istria da ovest ad est. Nei Grigioni, il trenta per cento della popolazione parla ancora il linguaggio antico, quello dell'Inn romano e del romancio; una parlata ancora in auge, peraltro, nel gruppo delle Dolomiti (non più di trentamila persone) e nel Friuli, dove appunto il dialetto friulano risulta essere la varietà orientale del ladino. L'autore aggiunge a queste regioni anche l'alto Cadore e la Anaunia.

Nel corso della storia, fin dai tempi di Tito Livio i Ladini fecero da cuscinetto fra i Latino-Cisalpini e i Germani. Proprio Tito Livio li descrive (Reti) come Etruschi « rinselvatichiti » sebbene autori più moderni assegnino loro una provenienza danubiana. Il Salvioli e l'Ascoli — per fare qualche nome — li considerano appartenenti al gruppo celtico, altri autori ancora parlano di Veneto-Illiri, ma la loro origine è certamente antichissima, preindoeuropea — i Ligures — comune a tutti i popoli dell'arco alpino. Vi si aggiunsero in seguito elementi migranti ariani, guerrieri nomadi « di civiltà e cultura abbastanza elevati » (p. 26); poi verso il 500 a.C. arrivarono i Celti e infine la regione fu romanizzata.

La lingua ladina deriva dal basso latino mediante il quale, dopo la caduta dell'impero romano venivano predicati i Vangeli. La sua sopravvivenza in tutti questi secoli è dovuta forse all'isolamento naturale frapposto dalle alte montagne. Il Sinodo di Magonza (847) e, all'epoca della spartizione dell'impero carolingio, il giuramento di Strasburgo (842), che ci danno i primi documenti della lingua francese, mostrano molta somiglianza con il romancio grigionese e con altre lingue gallo-romane. Il ladino deriva anche dal latino militare, *sermo castrensis*, ultimo residuo della Rezia romana.

Quando in seguito, in modo sempre più rilevante, si accumularono gli elementi germanici, i Ladini riuscirono a conservare l'unità etnica. Ma non riuscirono a mantenere una propria identificazione politica e furono costretti a subire le vicende storiche dell'alta Italia e precisamente dell'Alto Adige, dove etnicamente l'elemento di spicco è quello tedesco. Il Friuli, comunque, resistette bene al processo di infiltrazione germanica, risentendo piuttosto, invece, l'influenza delle diverse ondate di Slavi provenienti dalla Jugoslavia. Non poche sono anche le somiglianze, evidenti nella lingua

ladina, con il rumeno, retaggio di quando la Rezia confinava con la Dacia avendo esteso il suo *limes* fino a quella remota regione. In altre circostanze storiche sarebbe potuta nascere una nazione, chiamata Norico o Pannonia, con il ladino come lingua ufficiale. Di fatto, contro la pressante invadenza degli elementi tedeschi, i Ladini sempre presentarono un fronte comune con gli italiani, assimilandosi a questi ultimi anche perché affondano « le proprie radici nella romanità, diretta erede del linguaggio dei legionari, causa dell'unità, anche spirituale, degli italiani » (p. 80).

Nel 1876 il confine con l'Austria diede origine, al di qua dello spartiacque alpino, al Trentino e alla Venezia Giulia con le province di Trento e Trieste create per motivi strategici e poi sviluppatesi per proprio conto economicamente e amministrativamente. Il Sabbatini, ancora, rileva che nel nostro secolo i Ladini si sono maggiormente amalgamati con la popolazione italiana, perdendo parecchio della loro unità originaria. Ma contro il processo di snaturizzazione è facile trovare numerose società filologiche ed enti privati dediti alla preservazione della cultura del ladino sia nel Friuli che nei Grigioni, specialmente nella parte svizzera. Pur essendo più simili agli italiani che a qualsiasi altro gruppo, i Ladini ebbero un tempo come motto « Ni Talians ni Tudàisch! » (Né italiani né tedeschi). Comunque, ora il dialetto ladino tende a scomparire anche perché ufficialmente non viene insegnato né coltivato se non da gruppi sparsi ed è subissato da fattori politici, economici e amministrativi di vario genere. L'autore termina, in proposito, auspicando la creazione (utopistica) di una « regione dolomitica » sull'asse Trieste - Belluno - Bolzano. La Rezia italiana, così si chiamerebbe, sarebbe assistita anzitutto dall'affinità linguistica, dalla solidarietà ambientale e da una « sostanziale identità etnica ». L'autore ha anche pronto il relativo stemma: la Croce Celtica sormontata dall'Aquila Romana, con il motto *Raetia Romana* inscritto nei quattro settori; il tutto in campo azzurro, «colore nazionale dei Celti e dell'Italia » (p. 116).

Opportune cartine geografiche, schematiche, ma molto esplicative, completano il libro.

F. G.

KARL RAHNER: « TOLERANZ IN DER KIRCHE » - « FREIHEIT UND MANIPULATION IN GESELLSCHAFT UND KIRCHE » - « RUECKBLICK AUF DAS KONZIL », Herderbuecherei, Muenchen 1977, pp. 126.

Il problema della disponibilità da parte della Chiesa a tollerare il processo di secolarizzazione ingrandisce sempre di più dopo che il Secondo Concilio Vaticano ha dato l'avvio a nuove valutazioni. In effetti, invece di un atteggiamento difensivo o protezionistico contro « lo spirito dei tempi » come nel passato, si è optato per una maggiore disponibilità al dialogo e alla sperimentazione. Karl Rahner cerca di dimostrarlo. Ed evidenzia, in questo libro, come questa tendenza si sia venuta affermando nonostante difficoltà di vario genere.

A causa delle nuove aperture si sono verificate, però, inevitabili divergenze tra coloro che tendono a sottolineare il rispetto letterale del dogma e coloro che propendono per il pluralismo delle opinioni, e cioè, come appunto si diceva, tra la responsabilità ecclesiale e le istanze secolarizzanti. Da una parte, la Chiesa ha accolto la richiesta dei fedeli a risolvere al più presto i conflitti che mettono in pericolo le istituzioni; dall'altra, molti gruppi di cristiani sono venuti a stretto contatto con altri cristiani le cui opinioni spesso divergono politicamente o per ragioni diverse. Questi cristiani sono stati chiamati in prima persona a risolvere, per lo più, problemi di carattere sociale.

Si è creato così quello spirito di tolleranza dettato dalla necessità dell'unità cristiana e senza del quale non sembra possibile nessun futuro, almeno secondo il pensiero dell'autore. Ognuno dei tre argomenti trattati nel libro è a sé stante, tuttavia tutti hanno come base comune la politica attuale della Chiesa.

Come potrà coesistere il pluralismo dominante in ogni presupposto di vita civile contemporanea, con il principio religioso dell'unità della fede? si chiede l'autore. Dopo aver analizzato il significato dello spirito di libertà presente nella Chiesa, l'autore affronta il tema della manipolazione delle coscienze. Da questo punto arriva poi al terzo argomento: i risultati del Secondo Concilio Vaticano in sede di consuntivo parziale.

In effetti, dopo il Concilio vi sono state iniziative afferenti il nuovo ordinamento, l'internazionalizzazione degli ordini curiali, la liturgia, con alcune modifiche del protocollo di Roma, l'organizzazione della fede e il modo di affrontare i problemi teologici più ardui. Per il Rahner comunque, a torto o a ragione, tali modifiche non sarebbero ancora sufficienti e dovrebbero maggiormente aderire a quello spirito che caratterizzò e il Concilio e le decisioni prese in quella sede.

In generale, continua, non vi sono stati ripensamenti o pentimenti circa le decisioni del Concilio, anzi, la tendenza dominante tra i fedeli sembra essere di continuare nella strada intrapresa « guardando al futuro ». Cita al riguardo ciò che è accaduto nei circoli di Roma e sottolinea l'ulteriore internazionalizzazione del collegio dei Cardinali per la scelta del Papa e per altre iniziative avutesi dopo il Concilio fra i rappresentanti della Chiesa. Che una particolare censura non vi sia stata neppure a Roma è indicato, dice il Rahner, dalla istituzione del sinodo dei vescovi. Ma, per l'autore, si è fatto troppo poco ancora, a causa di un mancato funzionamento degli organi preposti, « come si poteva desiderare », ma di certo esiste, e certamente conterà maggiormente nel futuro, l'influenza della Chiesa extraeuropea sugli organi collegiali ecclesiali nel contesto politico economico e culturale.

Si arriverà presto, nella Chiesa, ad uno Stato centralizzato? Sì, dice il Rahner, ma Roma e la Chiesa non sono due entità che si identificano; la Chiesa non è il risultato della volontà e dell'ordine di Roma; la Chiesa, così intesa, non è più la Chiesa di prima del Concilio, la Chiesa dell'epoca pianificata, né più sarà indicata come tale nell'impegno e nella serietà di giudizio cui è chiamata a deliberare. E' umano e naturale, prosegue, che i « conservatori » in buona fede abbiano a lamentarsi (il Rahner usa, forse, un tono troppo condiscendente), ma essi, tutto considerato, stentano a ritrovare nella Chiesa di oggi la vecchia Chiesa e, soprattutto, i vecchi fedeli.

Sotto un aspetto critico, il Rahner indica con facile leggerezza l'*errore* presunto della Chiesa nella valutazione del nostro tempo. Ma riconosce nel Concilio l'opportunità di inaugurare un nuovo tipo di catalizzatore per i fedeli. Negli ultimi anni, sostiene, vi è stato sviluppo in questo senso.

Eppure, ribadisce, ciò che sulla fine dell'*epoca pianificata* è stato detto non può essere inteso come un inno di trionfo dei progressisti i quali vorrebbero cambiare il più possibile, troppo e alla svelta; anzi, la fine dell'*epoca pianificata* ha tutto un altro significato. Tale significato è la volontà di accogliere il futuro della Chiesa *solo* nella speranza, perché, stando alle prospettive, è un futuro che si preannuncia oscuro in tutti i sensi; e grandi prove si appressano. Oscuro, nonostante tutte le promesse ottimistiche della futurologia: il futuro è più che mai un grande enigma. Noi non sappiamo quale sarà la prossima realtà del mondo, né quale la situazione ventura della Chiesa. Noi non sappiamo come si svilupperà il conflitto ideologico combattuto dal mondo liberale dell'occidente e quello degli Stati socialisti e comunisti dell'est, entrambi compresi nella loro atea ideologia di Stato. Noi non sappiamo come si svilupperà il conflitto fra le na-

zioni altamente industrializzate e il Terzo Mondo. Noi non sappiamo come si potrà verificare la fine del razionalismo della civiltà industriale di fronte al sovvertimento ecologico. Noi non sappiamo, prosegue, come i conflitti ideologici tra un materialismo pratico e un'ultima apertura dell'umanità sul mistero che chiamiamo Dio si potranno sviluppare in futuro.

Il futuro del mondo è oscuro, ma la Chiesa di Cristo troverà la sua funzione perché è eterna. Questa è la fiducia del Rahner. Essa certamente non cederà né la sua identità spirituale né il suo principio istitutivo. Essa avrà cura di inserirsi in questo futuro nella speranza di un possibile esito che sia, indirettamente, il filo logico dell'« epoca pianificata » Si potrà infine dare una parte importante del mondo futuro alla Chiesa, perché il mondo non è stato ancora costruito secondo l'intento cristiano, né l'umanismo come inteso dall'occidente, né l' egemonia europea e nordamericana soddisfano il cristiano, la cui massima aspirazione è che tutto proceda in ordine, in equilibrio e in sicurezza, nel nome di Dio.

Dalla fine della seconda guerra mondiale il mondo non ha più conosciuto questa sicurezza ed è stato aggredito da sgradite e rapide ondate di sbandamento che hanno prodotto confusione e smarrimento nelle anime dei cristiani. Ogni giorno ci porta l'esigenza di una revisione e di una rivalutazione. Ma nel coraggio e nella speranza di affrontare il futuro ignoto, solo la Chiesa è in grado di dare la soluzione. Per questo deve seguire con attenzione i fatti del mondo.

In migliaia di esperimenti, il cui esito nessuno può prevedere, è inevitabile accettare il pluralismo, insiste l' autore. Oggi, in tutte le sue dimensioni, il mondo non può essere visualizzato secondo un sistema unico. Di qui viene l'opportunità di accettare con coraggio una più grande autonomia delle Chiese locali, perché i problemi importanti possono essere veramente riconosciuti e risolti nel luogo dove sorgono. La fede sarà la base delle istituzioni: l'atteggiamento da assumere avverrà pragmaticamente. Si è fatto del cammino dall'epoca di Costantino fino ad oggi, come provano le più recenti questioni teologiche e religiose. Ma, dietro tutte le lotte e i malintesi, solo il coraggio della fede ha aiutato la Chiesa a sopravvivere nei tempi spesso sfavorevoli e bui dei secoli passati.

La posizione critica sociale, quasi rivoluzionaria, che negli ultimi tempi la Chiesa ha assunto, non deriva da una moda e non può essere imputata alla noia o alla mancanza di entusiasmo per le cose religiose, bensì alla convinzione che la fede e l'amore verso Dio sono spesso impediti e devono essere costantemente evidenziati da un vero amore per il prossimo che non può più rimanere un fatto privato e personale, bensì collettivo e sociale, dice il Rahner. La Chiesa ha, se non altro, focalizzato in questo campo una precisa situazione strategica. Ci allontaniamo dall'« epoca pianificata », sostiene l'autore, e ci troviamo all'inizio di una nuova strada, anche se soltanto all'inizio. Il popolo di Dio, che è la Chiesa stessa, può iniziare questo *esodo* verso il vertice del mistero della storia umana. La Chiesa sa, nel suo profondo, che cosa Dio intende, essendo fondata su Gesù crocifisso e sulla Resurrezione, affermazione conclusiva del tutto incondizionata di Dio al mondo, «*unbedingten Zusage dieses Gottes an die Welt*». Il Rahner conclude quindi auspicando il sollecito inizio dell'*esodo* che conduce verso Dio.

F. G.

LIBRI RICEVUTI

A. Quacquarelli: « La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative », Università di Bari 1978, pp. 176.

J. Maritain: « Approches sans entraves » vol. 2, Roma Città Nuova 1978, pp. 404.

C. Cipolla: « La partecipazione politica », Roma Città Nuova 1978, pp. 278.

AA.VV.: « L'autogestione », Roma Città Nuova 1978, pp. 325.

R. Pérez: « Garabandal le village parle », Montsurs Résiac 1977, pp. 342.

R. Fabris: « Legge della libertà in Giacomo », Brescia Paideia 1977, pp. 306.

C. Moeller: « Saggezza greca e paradosso cristiano », Brescia Morcelliana 1978, pp. 278.

L. Kahn: « Letteratura e crisi della fede », Roma Città Nuova 1978, pp. 282.

H. De Lubac: « Il dramma dell'umanesimo ateo », Brescia Morcelliana 1978, pp. 323.

J. Lacarrière: « L'été grec », Paris Plon 1975, pp. 415.

Origène: « Homélies sur Jérémie » vol. 2, Cerf (Sources Chrétiennes) Paris 1977, pp. 454.

R. Ronza: « Italia Italia », Milano Jaca Book 1977, pp. 245.

L. Giussani: « Decisione per l'esistenza », Milano Jaca Book 1978, pp. 76.

H. U. von Balthasar: « Stili ecclesiastici », Milano Jaca Book 1978, pp. 332.

A. Monticone: « Il fascismo al microfono », Roma Studium 1978, pp. 450.

A. Osuna: « Derecho natural y moral cristiana ». Salamanca San Esteban 1978, pp. 319.

J. Leclercq: « Nouveau visage de Bernard de Clairvaux », Paris Cerf 1976, pp. 179.

J. Ibanez: « Vicente de Paul y los pobres de su tiempo », Salamanca Sigueme 1977, pp. 468.

C. Freire: « Devolver el evangelio a los pobres », Salamanca Sigueme 1978, pp. 460.

G. Bof: « Un'antropologia cristiana nelle lettere di san Paolo », Brescia Morcelliana 1976, pp. 124.

AA.VV.: « Jesuscristo en la historia y en la fe », Salamanca Sigueme 1978, pp. 375.

T. Cabestrero: « Dialogos en Mato Grosso con Pedro Casaldaliga », Salamanca Sigueme 1978, pp. 186.

AA.VV.: « Conversaciones sobre la fe », Salamanca Sigueme 1977, pp. 253.

AA.VV.: « San Buenaventura », Madrid F.U.E. 1976, pp. 142.

AA.VV.: « Ricerche su Ippolito », Roma Augustinianum 1977, pp. 164.

F. Bousquet: « L'esprit de Plotin ». Naaman Sherbrooke 1976, pp. 84.

E. Innocenti: « Dottrina sociale della Chiesa », Rovigo Arti Grafiche 1978, pp. 293.

S. Sorrentino: « Chiesa mondo e storia nel pensiero del secolo XIX », Napoli Guida 1977, pp. 239.

G. Habra: « La mort et l'au-delà », Habra Fontainebleau 1977, pp. 240.

F. Rivett-Barbò: « L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo », Milano Vita e Pensiero 1964, pp. 770.

A. Huerga: « Savonarola reformador y profeta », Madrid BAC 1978, pp. 261.

AA.VV.: « Conoscenza storica di Gesù », Brescia Paideia 1978, pp. 206.

AA.VV.: « Le lettere cattoliche », Brescia Paideia 1978, pp. 430.

M. Riccio: « Poesie di vita », Roma Lo Faro 1978, pp. 62.

G. Gozzer: « Perché i nuovi filosofi », Roma Cinque Lune 1977, pp. 132.

P. Zovatto: « Pia Rimini », Cittadella Bertoncello 1978, pp. 91.

G. Negri: « Scuola di stato e libertà di scelta religiosa », Milano Vita e Pensiero 1978, pp. 232.

G. Martina: « La Chiesa nell'età dell'assolutismo », Brescia Morcelliana 1978, pp. 272.

G. Martina: « La Chiesa nell'età della Riforma », Brescia Morcelliana 1978, pp. 204.

E. Corradi: « Filosofia della morte dell'uomo », Milano Vita e Pensiero 1977, pp. 283.

F. Sarri: « Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima » 2 voll., Roma Abete 1975, pp. 211+216.

J. Rossel: « La questione nucleare », Milano Jaca Book 1977, pp. 131.

H. U. von Balthasar: « Il padre Henri De Lubac », Milano Jaca Book 1978, pp. 130.

H. U. von Balthasar: « Il Rosario », Milano Jaca Book 1978, pp. 107.

M. Pellegrino: « Letteratura greca cristiana », Roma Studium 1978, pp. 230.

L. Urbani: « La città è sola », Roma Studium 1978, pp. 273.

M. Bosquet: « Critica al capitalismo di ogni giorno », Milano Jaca Book 1978, pp. 240.

J. Vanier: « La comunità che accoglie i rifiutati », Milano Jaca Book 1978, pp. 161.

G. Penco: «Storia della Chiesa in Italia», vol. 1, Milano Jaca Book 1978, pp. 786.

G. Bensi: «Mosca e l'eurocomunismo», Milano Matriona 1978, pp. 215.

A. Nekric: «Popoli deportati», Milano Matriona 1978, pp. 204.

G. Maloney: «Dieu et le souffle de l'homme», Paris Cerf 1976, pp. 202.

M. Dubois: «Israël poète de Dieu», Morel Apt 1977, pp. 124.

AA.VV.: «Haggada de Pâque», Morel Apt 1978. pp. 120.

M. Dubois: «Vigiles à Jérusalem», Morel Apt 1977, pp. 175.

G. Scarpat: «Il pensiero religioso di Seneca», Brescia Paideia 1977, pp. 151.

J. Dupont: «Il metodo parabolico di Gesù», Brescia Paideia 1978, pp. 85.

J.-F. Six: «Le courage de l'espérance», Paris Seuil 1978, pp. 330.

G. Sorrentino: «Schleiermacher e la filosofia della religione», Brescia Paideia 1978, pp. 145.

R. Schneider: «Bartolomeo De Las Casas», Milano Jaca Book 1977, pp. 154.

M. Guidetti: «L'Europa barbara e feudale», Milano Jaca Book 1978, pp. 425.

D. Forti: «E l'Italia scelse la sua strada», Milano Jaca Book 1978, pp. 222.

AA.VV.: «La cultura assediata», Milano Jaca Book 1978, pp. 166.

A. Sicari: «Matrimonio e verginità nella Rivelazione», Milano Jaca Book 1978. pp. 257.

R. Spiazzi: «Il rosario nella vita cristiana», Rovigo IPAG 1978, pp. 286.

F. Spadafora: «La resurrezione di Gesù», Rovigo IPAG 1978, pp. 244.

Abélard: «Du bien suprême», Paris Vrin 1978, pp. 134.

M. Chevallier: «Souffle de Dieu», Paris Beauchesne 1978, pp. 264.

J. Dechanet: «Guillaume de saint Thierry», Paris Beauchesne 1978, pp. 148.

O. Spengler: «Il tramonto dell'Occidente», 2 voll., Milano Longanesi 1978, pp. 1516.

AA.VV.: «Edition pratique des martyrologes de Bède de l'anonyme lyonnais et de Florus», Paris CNRS 1976, pp. 307.

AA.VV.: «La Sindone: radiografia di una prova», Torino Claudiana 1978, pp. 63.

F. Altermath: «Du corps psychique au corps spirituel», Tübingen Mohr 1977, pp. 286.

R. Bonini: «Introduzione allo studio dell'età giustinianea», Bologna Patron 1977, pp. 130.

AA.VV.: «Chiesa in Italia 1975-1978», Brescia Queriniana 1978, pp. 294.

AA.VV.: «Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno», Torino Claudiana 1978, pp. 93.

AA.VV.: «Il senso della filosofia cristiana oggi», Brescia Morcelliana 1978, pp. 350.

G. Morel: «Jésus dans la théorie chrétienne», Paris Aubier 1977, pp. 218.

D. Marzotto: «L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni», Brescia Paideia 1977, pp. 295.

AA.VV.: «Cambios historicos e identidad cristiana», Salamanca Sigueme 1978, pp. 116.

J. Velasco: «La religion en nuestro mundo», Salamanca Sigueme 1978, pp. 283.

F. Herraez: «La opcion fundamental», Salamanca Sigueme 1978, pp. 167.

J. Sadaba: «Filosofia logica religion», Salamanca Sigueme 1978, pp. 127.

J. Castillo: «La alternativa cristiana», Salamanca Sigueme 1978, pp. 350.

L. Gardet: «Les hommes de l'Islam», Paris Hachette 1977, pp. 445.

Y. Congar: «Eglise catholique et France moderne», Paris Hachette 1978, pp. 285.

B. De Margerie: «Sacrements et developpement integral», Paris Téqui 1978, pp. 196.

Paolo VI: «Un anno di insegnamento», Roma Pro Sanctitate 1978, pp. 460.

A. Aluffi: «In ritiro spirituale col Vangelo», Roma Pro Sanctitate 1978, pp. 320.

G. Giaquinta: «La santità», Roma Pro Sanctitate 1978, pp. 140.

R. Chapman: «The glory of God», London Ltd 1978, pp. 88.

Ph. Seidensticker: «La resurrezione di Gesù», Brescia Paideia 1978, pp. 203.

Ph. Seidensticker: «Testi contemporanei al messaggio pasquale dei vangeli», Brescia Paideia 1978, pp. 86.

C. H. Dood: «La predicazione apostolica ed il suo sviluppo», Brescia Paideia 1978, pp. 108.

G. von Rad: «Genesi», Brescia Paideia 1978, pp. 600.

T. Campanella: «Articuli prophetales», Firenze Nuova Italia 1977, pp. 317.

G. Zamboni: «Dizionario filosofico», Milano Vita e Pensiero 1978, pp. 300.

S. Vanni Rovighi: «Studi di filosofia medievale» 2 voll., Milano Vita e Pensiero 1978, pp. 285+311.

R. Falsini: «Iniziazione alla Bibbia» Milano Vita e Pensiero 1978, pp. 240.